Colecția *Săgetătorul* este coordonată de **Ion Ianoşi**
Grafica şi coperta: **Octavian Bour**
Descrierea **CIP** a **Bibliotecii Naționale RICOEUR, PAUL**
Conflictul interpretărilor / Paul Ricceur. Traducere şi
postfață: HoriaLazăr. Cluj-Napoca, Echinox, 1999.
480 p.; 20 cm. - (Săgetătorul).
Tit. orig. (fr.): **Le conflit des interpretations.**
Bibliogr.
ISBN973-9114-72-X.
I. Lazăr, Horia (trad., postf.). 801.541.2+165.212
ISBN 973-9114-72-X
Paul Ricceur, *Le conflit des interpretations*
Paris, Editions du Seuil, 1969.
© Editions du Seuil, 1969.
© Toate drepturile asupra acestei ediții sînt rezervate
Editurii Echinox.

PAUL RICOEUR

Conflictul interpretărilor

ESEURI DE HERMENEUTICĂ

Traducere şi postfață de Horia Lazăr

k8i1684S
Această carte a fost editată cu sprijinul
MINISTERULUI FRANCEZ AL AFACERILOR EXTERNE
ŞI AL AMBASADEI FRANȚEI ÎN ROMÂNIA
(Programul „Nicolae lorga")

Lector: f **Marian** Papahagi
Tehnoredactor: Horvâth Sândor
Apărut: 1999. Bun de tipar: 20 februarie 1999. Format 54x 84/16. Coli de tipar 30.
Editura Echinox CP. 80;O.P. 1; 3400 CLUJ

Lui Enrico Castelli

EXISTENȚĂ ŞI HERMENEUTICĂ

în cele ce urmează, voi încerca să explorex căile deschise în fața filosofiei contemporane de ceea ce am putea *numi grefarea problemei hermeneutice pe metoda fenomenologică.* Mă voi limita la o scurtă prezentare istorică, înainte de a începe investigația propriu-zisă, care ar trebui, cel puțin cînd va ajunge la capăt, să dea un sens acceptabil noțiunii de *existență* - un sens în care ar trebui să-şi găsească expresia tocmai reînnoirea fenomenologiei grație hermeneuticii.

I. ORIGINEA HERMENEUTICII

Problema hermeneutică s-a constituit cu mult înaintea fenomene-logiei lui Husserl; tocmai de aceea vorbesc de grefare, şi poate că ar trebui să spun grefare tîrzie.

Nu e inutil să amintesc că problema hermeneutică s-a pus mai întîi în limitele *exegezei,* adică în cadrul unei discipline ce-şi propune să înțeleagă un text plecînd de la intențiile lui, pe baza a ceea ce vrea el să spună. Dacă exegeza a dat naştere problemei hermeneutice, adică unei probleme de interpretare, e din cauză că lectura unui

text, oricît ar fi ea de legată de un *quid,* adică de „scopul în vederea căruia" acesta a fost scris, se săvîrşeşte întotdeauna în interiorul unei'comunităţi; al unei tradiţii sau al unui curent de gîndire vie7:ce dezvoltă presupoziţii şi exigenţe: de exemplu, lectura miturilor greceşti în şcoala stoicilor, făcută pe baza unei fizici şi a unei etici filosofice, implică o hermeneutică foarte deosebită de interpretarea rabinică a Thorei în Halacha sau în Haggada; la rîndul ei, interpretarea Vechiului Testament în lumina evenimentului eristic de către generaţia apostolică face o cu totul altă lectură a evenimentelor, instituţiilor şi personajelor biblice decît cea a rabinilor. Dar prin ce se leagă de filosofie aceste dezbateri exegetice? Prin faptul că exegeza implică o întreagă teorie a semnului şi a semnificaţiei, cum vedem de pildă în *Despre doctrina creştină* a sfîntului Augustin. Mai exact, dacă un text poate avea mai multe sensuri, de exemplu un sens istoric şi unul spiritual, trebuie să recurgem la o noţiune de semnificaţie mult mai complexă decît cea a semnelor zise univoce, pe care o foloseşte logica argumentării. în sfîrşit, însuşi efortul de interpretare trădează o intenţie adîncă - cea de a învinge o distanţă, o îndepărtare culturală, de a-1 egala pe cititor cu un text devenit străin, şi astfel de a încorpora sensul acestuia înţelegerii prezente pe care oricine o poate avea prin propriile-i puteri.
Iată cum hermeneutica nu rămîne doar o tehnică a unor specialişti -acea *techne hermeneutiki* a interpreţilor de oracole şi de minuni; ea pune în joc problema generală a înţelegerii. Tocmai din acest motiv, nici o interpretare importantă nu s-a putut constitui fără împrumuturi din modalităţile de înţelegere ce erau la îndemînă într-o epocă dată: mit, alegorie, metaforă, analogie etc. Această legătură a interpretării - în sensul precis de exegeză textuală - cu înţelegerea - în sensul larg de pătrundere a sensului semnelor - e atestată chiar de unul dintre sensurile tradiţionale ale cuvîntului hemeneutică, care ne vine dinPen *hermeneias (Despre interpretare)* a lui Aristotel. într-adevăr, e remarcabil faptul că, la Aristotel, *hermeneia* nu se limitează la alegorie, ci se referă la orice discurs care semnifică; mai mult, chiar discursul semnificant e *hermineia* şi „interpretează", realitatea, în măsura în care spune „ceva *despre* altceva"; există *hermeneia* deoarece enunţarea e o captare a realului cu ajutorul unor expresii semnificante, şi nu o extragere de aşa-zise impresii venite chiar
din lucruri.
Aceasta e prima şi cea mai veche relaţie dintre conceptul de interpretare şi cel de înţelegere; ea face ca problemele tehnice ale exegezei textului să comunice cu problemele - mai generale - ale semnificaţiei şi ale limbajului.
Exegeza nu va da însă naştere hermeneuticii generale decît în urma unei dezvoltări ulterioare: cea a filologiei clasice şi a ştiinţelor istorice, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi la începutul secolului al XlX-lea. Problema hermeneutică devine una filosofică odată cu Schleiermacher şi Dilthey. Subtitlul capitolului de faţă, *Originea hermeneuticii,* face aluzie în mod expres la titlul vestitului eseu din 1900 al lui Dilthey: problema lui Dilthey era de a da ştiinţelor spiritului, *Geisteswissen-schaften,* o validitate comparabilă cu cea a ştiinţelor naturii, în epoca filosofiei pozitiviste. Pusă în astfel de termeni, problema era epistemologică: era vorba de a elabora o critică a cunoaşterii istorice, la fel de puternică ca şi critica kantiană a cunoaşterii naturii, şi de a-i subordona procedeele aflate în dispersie ale hermeneuticii clasice: legea înlănţuirii interne a textului, legea contextului, cea a cadrului geografic, etnic, social etc. Rezolvarea problemei depăşea însă resursele simplei epistemologii: interpretarea care, pentru Dilthey,se referă la documentele fixate prin scriere, c doar o provincie a domeniului mult mai vast al înţelegerii, ce trece de la viaţa psihică a cuiva la una străină; problema hermeneutică deviază, astfel, spre psihologie: pentru o fiinţă finită, a înţelege înseamnă a te putea transporta într-o altă viaţă; înţelegerea istoriei pune aşadar în joc toate paradoxurile istoricităţii: cum poate o fiinţă ce trăieşte în istorie să înţeleagă istoria, la modul istoric? La rîndul lor, aceste paradoxuri trimit la o problematică mult mai fundamentală: cum se poate obiectiva viaţa prin mecanismele de exprimare? Şi în ce fel, obiectivîndu-se, aduce ea la lumina zilei semnificaţii susceptibile de a fi reluate şi înţelese de o altă fiinţă istorică, ce-şi depăşeşte propria situaţie istorică? Şi iată că apare o problemă majoră, pe care o vom regăsi la capătul acestei investigaţii: cea a raportului dintre forţă şi sens, dintre viaţa ce cuprinde în ea semnificaţiile şi spiritul capabil de a le înlănţui într-o înşiruire coerentă. Dacă viaţa nu poartă în ea semnificaţii încă de la începuturile ei, înţelegerea nu poate fi niciodată posibilă; dar pentru ca această înţelegere să poată fi fixată nu trebuie cumva să proiectăm în mişcarea vieţii logica dezvoltării imanente pe care Hegel o numea *concept!* Nu trebuie cumva să ne însuşim pe ascuns resursele filosofiei spiritului ca să putem face filosofia vieţii? Tocmai aceasta e dificultatea hotărîtoare care ne poate îndreptăţi să căutăm o structură primitoare în fenomenologie, sau, reluînd imaginea de la începutul rîndurilor de faţă, planta sălbatică pe care vom putea grefa altoiul hermeneutic.

II. GREFAREA HERMENEUTICII PE FENOMENOLOGIE

Există două modalităţi de întemeiere a hermeneuticii în fenomenologie.
Mai întîi, o cale scurtă, despre care voi vorbi la început, şi una lungă, pe care o propun pentru a fi parcursă. Calea scurtă e calea *ontologiei*
înţelegerii, în maniera lui Heidegger. Numesc cale scurtă o astfel de ontologie a înţelegerii, deoarece, renunţînd la dezbaterea privind *metoda,* ea se instalează din capul locului în planul ontologiei fiinţei finite, regăsind în aceasta înţelegerea ca pe un mod de a fi, şi nu doar ca pe unul de a cunoaşte. în ontologia cunoaşterii, nu se poate pătrunde pas cu pas; nu ajungem la ea prin eforturi succesive, aprofundînd exigenţele metodologice ale exegezei, istoriei sau psihanalizei; nu putem intra în ea decît printr-o răsturnare bruscă a problematicii. întrebării: cu ce

condiții poate înțelege subiectul istoriei un text sau istoria? îi vom substitui întrebarea: ce este ființa a cărei ființă constă în a înțelege? Problema hermeneutică devine astfel o problemă de analitică a acestei ființe, desemnată în germană prin *cxwwhxXDasein,* care există prin însuși faptul că înțelege.
Aș dori, mai întîi, să arăt de ce e corectă ontologia înțelegerii, înainte de a spune de ce propun un drum mai ocolit și mai greu de făcut, ce va fi pregătit de considerații lingvistice și semantice. Dacă încep cu acest act de echitate față de filosofia lui Heidegger, e din cauză că nu o socotesc o rezolvare contrară celei pe care o propun. Analitica lui *Dasein* nu e termenul unei alternative care ne-ar constrînge să alegem între o ontologie a înțelegerii și o epistemologie a interpretării. Calea lungă pe care o sugerez are, printre altele, și ambiția de a împinge reflecția la nivelul ontologiei; acest lucru se va desfășura însă gradat, grație demersurilor succesive ale semanticii și ale reflecției filosofice. îndoiala pe care o arăt la sfîrșitul acestui paragraf se referă doar la posibilitatea de a face o ontologie directă, eliberată din capul locului de orice exigență metodologică, așadar și din cercul interpretării a cărui teorie o face tocmai ea. Dar chiar *dorința* de a construi o ontologie pune în mișcare întreprinderea mea, ferind-o de a se împotmoli într-o filosofie lingvistică de genul celei a lui Wittgenstein, sau într-o filosofie reflexivă de tip neokantian. Mai precis, problema mea va fi aceasta: ce i se poate întîmpla epistemologiei interpretării, născută dintr-o reflecție asupra exegezei, asupra metodelor de studiere a istoriei, a psihanalizei, a fenomenologiei religiei etc. atunci cînd intră în contact cu o ontologie a înțelegerii și cînd e însuflețită sau, dacă putem spune așa, aspirată de aceasta?
Să vedem mai întîi care sînt exigențele ontologiei înțelegerii.
Pentru a sesiza mai bine sensul revoluției în gîndire pe care ea o propune, e util să trecem, printr-o singură mișcare, la capătul evoluției ce a avut loc între *Cercetările logice* ale lui Husserl și *Ființă și timp* a
10
lui Heidegger, chiar dacă mai apoi ne vom întreba ce a fost semnificativ, în fenomenologia lui Husserl, față de această revoluție în gîndire. Lucrul pe care-1 vom avea în vedere în întreaga lui radicalitate e răsturnarea de problematică care a instalat o ontologie a înțelegerii în locul epistemologiei interpretării.
Trebuie să ne îndepărtăm de maniera gnoseologică, *erkenntnistheo-retisch* de a pune problema, și prin urmare să renunțăm la ideea că hermeneutica ar fi o *metodă* vrednică de a lupta cu arme egale cu metodele științelor naturii. Dacă am propune o metodă a înțelegerii am rămîne în continuare prizonierii presupozițiilor cunoașterii obiective și ai prejudecăților teoriei kantiene a cunoașterii. E nevoie așadar să ieșim în mod deliberat din cercul magic al problematicii subiectului și obiectului, și să ne punem întrebări asupra ființei. Pentru a dezvolta însă o interogație asupra ființei în general, va trebui, mai întîi, să ne întrebăm care e ființa *luiDasein,* cu alte cuvinte: ce este ființa care există într-un mod aparte - acela care constă în a înțelege ființa? în acest fel, înțelegerea nu mai e un mod de a cunoaște, ci unul de a fi: modul de a fi al ființei ce există prin faptul că înțelege.
Cred că e perfect normal să se procedeze la răsturnarea totală a raportului dintre înțelegere și ființare - dorința cea mai adîncă a filosofiei lui Dilthey, în măsura în care viața e conceptul major în opera lui, iar înțelegerea istorică nu e pur și simplu corespondentul teoriei despre natură; raportul dintre viață și expresiile ei e mai degrabă rădăcina comună a unui raport dublu: pe de o parte între om și natură, pe de alta între om și istorie. Dacă urmăm această sugestie, problema ce se pune nu e de a întări cunoașterea istorică față de cunoașterea naturii, ci de a face investigații în subsolul cunoașterii științifice, privită în întreaga ei generalitate, pentru a putea stabili, între ființa istorică și ansamblul ființei, o legătură mai originară decît raportul dintre subiect și obiect în teoria cunoașterii.
Cum ne poate ajuta fenomenelogia lui Husserl dacă punem problema hermeneutică în termeni de ontologie? O astfel de întrebare ne invită să ne reîntoarcem de la Heidegger la Husserl, și să-1 reinterpretăm pe acesta din urmă în termeni heideggerieni. Pe acest drum de întoarcere îl vom întîlni, desigur, pe bătrînul Husserl, autorul *Crizei științelor europene;* întemeierea fenomenologică a ontologiei trebuie căutată, în primul rînd, aici. Aportul lui Husserl la constituirea hermeneuticii e dublu: pe de o parte, critica „obiectivismului" e dusă pînă la ultimele ei consecințe doar în ultima fază a fenomenologiei; această critică a
11
obiectivismului are legătură cu problema hermeneutică nu numai indirect, prin faptul că pune sub semnul îndoielii pretenția epistemologiei științelor naturii de a furniza singurul model metodologic valabil pentru științele umane, ci și direct, prin faptul că-și pune întrebări în legătură cu încercarea diltheană de a introduce în științele spiritului o metodă la fel de obiectivă ca și cea a științelor naturii. Pe de altă parte, ultima fază a fenomenologiei husserliene articulează critica obiectivismului cu o problemă pozitivă, ce deschide drumul ontologiei înțelegerii; această nouă problematică are ca temă *Lebenswelt,* „lumea vieții", altfel spus un strat al experienței anterior raportului subiect-obiect, care era tema directoare a tuturor formelor de neokantianism.
Dacă ultimele scrieri ale lui Husserl au prin urmare un scop subversiv - încercarea de a pune o ontologie a înțelegerii în locul epistemologiei interpretării -, avem în schimb puternice suspiciuni față de tînărul Husserl și de lucrările ce se eșalonează între *Cercetările logice* și *Meditațiile carteziene.* Desigur, tocmai el a fost dechizătorul de drumuri, deoarece a desemnat subiectul ca pe un pol de intenții pe care le poartă în sine, corelîndu-1 nu cu natura, ci cu cîmpul semnificațiilor. Privită retrospectiv, cu punctul de plecare în bătrînul Husserl și mai ales în Hei-degger, fenomenologia poate apărea, încă de la începuturile ei, ca întîia contestare a obiectivismului; ceea ce

ea numeşte fenomene sînt corelatele vieții intenționale, adică unitățile de semnificație ieşite tocmai din ea. Nu e însă mai puțin adevărat că tînărul Husserl nu a făcut decît să reconstruiască un nou idealism, foarte apropiat de neokantianismul pe care-l combate. într-adevăr, reducerea tezei lumii e reducerea problemei ființei la problema sensului ființei; la rîndul lui, sensul ființei e redus la un simplu corelat al modurilor intenționale subiective. Teoria înțelegerii s-a clădit, prin urmare, împotriva tânărului Husserl şi a tendințelor platonizante şi idealizante ale teoriei sale a semnificației şi a intenționalității. Iar dacă ultimele scrieri ale lui Husserl se deschid spre ontologie, lucrul se datorează eşecului încercării de reducere a ființei, apărînd aşadar în măsura în care rezultatul final al fenomenologiei a scăpat de sub controlul proiectului inițial; în locul subiectului idealist închis în sistemul lui de semnificații, fenomenologia descoperă, fără voia ei, o ființă vie ce are dintotdeauna, ca orizont al tuturor intențiilor ei, o lume - *lumea.*

Şi astfel ne pomenim într-un cîmp de semnificații anterior constituirii naturii matematizate, cum ne-o reprezentăm de la Galilei încoace - un

12

cîmp de semnificații care, pentru subiectul care cunoaşte, e anterior obiectivității. înainte de obiectivitate a fost orizontul lumii; înainte de subiectul din teoria cunoaşterii a fost viața operantă, pe care Husserl o numeşte uneori anonimă; facînd acest ocol, nu se reîntoarce însă la subiectul impersonal kantian, arătînd, dimpotrivă, că subiectul ce are în fața lui obiecte derivă el însuşi din viața operantă.

Vedem foarte bine la ce grad de radicalitate sînt aduse problema înțelegerii şi cea a adevărului. Cea a istoricității nu se mai referă la cunoaşterea istorică privită ca metodă; ea precizează maniera în care existentul „e împreună" cu ceilalți existenți. înțelegerea nu mai e replica dată de ştiințele spiritului explicației naturaliste; ea are în vedere o anumită modalitate de a fi în proximitatea ființei, prealabilă întîlnirii cu existenții particulari. Dintr-o dată, capacitatea vieții de a se distanța de ea însăşi, de a se transcende, devine o structură a ființei finite. Iar dacă istoricul se poate măsura cu criteriul faptului studiat şi dacă se poate egala cu acesta, lucrul se întîmplă din cauză că atît el cît şi obiectul lui fac parte din istorie. Explicitarea caracterului istoric e aşadar prealabilă oricărei metodologii. Ceea ce era cîndva o limită a ştiinței - anume istoricitatea ființei- devine acum solul constitutiv al ultimei. Ceea ce era un paradox -faptul că cel ce interpretează aparține obiectului - devine o trăsătură ontologică. Iată ce revoluție a adus ontologia înțelegerii; actul de a înțelege ajunge să fie un aspect al lui *Dasein* şi al „deschiderii acestuia spre ființă". Problema adevărului nu mai e una de metodă, ci o problemă de manifestare a ființei, pentru o ființă a cărei existență constă în înțelegerea ființei.

Oricît de mare ar fi puterea de seducție a acestei ontologii fundamentale, eu propun să explorăm un alt drum şi să articulăm altfel problema hermeneutică cu fenomenologia. De ce mă retrag din fața analiticii lui *Dasein?* Pentru următoarele două motive: din cauza modalității radicale a interogației heideggeriene, problemele care ne-au pus în mişcare cercetarea nu numai că rămîn nerezolvate, dar se pierd din vedere, în ce fel, ne întrebam, ne putem dota cu un instrument de lucru în exegeză, cu alte cuvinte în înțelegerea textelor? Cum să fundamentăm ştiințele istorice față de ştiințele naturii? Cum să arbitrăm conflictul interpretărilor rivale? Aceste probleme sînt, la modul propriu, neluate în seamă în hermeneutica fundamentală, şi aceasta intenționat: hermeneutica nu-şi propune ca scop să le soluționeze, ci să le dizolve; iată de ce Heidegger

13

nu a avut deloc în vedere vreo problemă particulară ce se referă la înțelegerea unui existent sau a altuia: el a ținut doar să ne reeduce ochiul şi să ne reorienteze privirea; a vrut să subordonăm cunoaşterea istorică înțelegerii ontologice, la fel cum o formă derivată provine dintr-una originară. Nu ne oferă însă nici un mijloc de a arăta în ce sens înțelegerea istorică propriu-zisă derivă dintr-o înțelegere originară. Dar atunci nu e mai bine să plecăm de la formele derivate ale înțelegerii şi să reperăm în ele semnele derivării? Lucru ce implică ca punct de plecare tocmai planul în care se exercită înțelegerea, altfel spus planul limbajului.

Această primă remarcă o antrenează pe a doua: pentru ca răsturnarea înțelegerii epistemologice spre ființa ce înțelege să fie posibilă, ar trebui mai întîi să putem descrie direct - fără scrupule epistemologice prealabile - ființa privilegiată a lui *Dasein,* aşa cum acesta e constituit în el însuşi, iar apoi să regăsim înțelegerea ca pe unul dintre modurile de a fi. Greutatea ce apare în trecerea de la înțelegerea ca mod de cunoaştere la înțelegerea ca mod de a fi constă în următoarele: înțelegerea, care e un rezultat al analiticii lui *Dasein,* e tocmai lucrul prin care şi în care ființa se înțelege ca ființă. Nu trebuie, atunci, să căutăm tot *în limbaj* indicii care confirmă că înțelegerea e un mod de a fi?

Aceste două obiecții conțin însă şi o propunere pozitivă: de a înlocui calea scurtă a analiticii lui *Dasein* cu calea lungă deschisă de analiza limbajului. Astfel, vom păstra în mod constant contactul cu disciplinele ce se străduiesc să practice interpretarea la modul metodic, şi vom rezista ispitei de a despărți *adevărul,* propriu înțelegerii, de *metoda* folosită de disciplinele născute din exegeză. Dacă prin urmare o nouă problematică a existenței va putea fi elaborată în cele ce urmează, lucrul nu va putea fi posibil decîtplecînd de la elucidarea semantică a conceptului de interpretare comun tuturor disciplinelor hermeneutice, şi pe baza acesteia. Semantică ce se va organiza în jurul temei centrale a semnificațiilor cu sensuri multiple ori multivoce, sau, după cum vom spune mai departe, simbolice (voi justifica echivalențele cînd va veni momentul).

Voi arăta imediat cum concep accesul la problema existenței făcînd un ocol semantic: elucidarea pur şi simplu

semantică rămîne „în aer" atîta timp cît nu am arătat că înțelegerea expresiilor multivoce sau simbolice e un moment al înțelegerii eului de către el însuşi; iată cum cercetarea *semantică* se leagă de o investigație *reflexivă.* Subiectul ce se interpretează pe sine interpretînd semne nu mai e însă un *cogito,* ci un existent ce descoperă, prin exegeza propriei sale vieți, că e aşezat în

ființă, înainte de a se întemeia şi de a se poseda pe sine. Astfel, hermeneutica ar putea descoperi o manieră de a exista ce ar consta, în totalitate, în *a fi interpretat.* Numai reflecția, desființîndu-se ca reflecție, ne poate readuce la rădăcinile ontologice ale înțelegerii. Lucru care se întîmplă neîncetat în limbaj, şi de asemenea în mişcarea reflexivă. Iată drumul abrupt pe care îl vom urma.

III. PLANUL SEMANTIC

Mai întîi - şi dintotdeauna -, orice înțelegere ontică sau ontologică se exprimă prin limbaj. Prin urmare, nu e inutil să căutăm în domeniul semanticii o axă de referință pentru întregul *cîmp* hermeneutic. Exegeza ne-a obişnuit deja cu ideea că un text are mai multe sensuri, că aceste sensuri se întrepătrund, că sensul spiritual e „transferat" (precum la sfintul Augustin *translata signa)* de la cel istoric sau literal, printr-un fel de suplimentare de sens. Schleiermacher şi Dilthey ne-au învățat şi ei să privim textele, documentele şi monumentele ca pe nişte expresii ale vieții fixate prin scriere. Exegeza face drumul invers al acestei obiectivări a puterilor vieții în conexiuni fizice, şi apoi în serii istorice: obiectivare şi fixare ce constituie o altă formă de transfer al sensului. în ce-1 priveşte, Nietzsche tratează valorile ca pe nişte expresii ale forței ori slăbiciunii voinței de putere, ce se cere interpretată; mai mult, la el însăşi viața e o interpretare, filosofia devenind astfel şi ea o interpretare a interpretărilor. în sfirşit, Freud a examinat, sub genericul „muncii depuse în vis", o serie de procese care sînt remarcabile prin faptul că "transpun" *(Entstellung)* un sens ascuns, supunîndu-1 unei distorsionări ce revelează sensul latent prin sensul vizibil, ascunzîndu-1 simultan sub acesta. El a urmărit ramificările acestei distorsionări în expresiile culturale ale artei, moralei şi religiei, făcînd astfel să se nască o exegeză a culturii foarte asemănătoare cu cea a lui Nietzsche. Nu e aşadar lipsită de sens încercarea de a căuta ceea ce am putea numi *articularea semantică* a oricărei hermeneutici, fie ea generală sau particulară, fundamentală sau specială. Mai vedem şi faptul că elementul comun, ce se regăseşte pretutindeni, de la exegeză la psihanaliză, e o anumită arhitectură a sensului, ce poate fi numită dublu sens sau sens multiplu, al cărui rol e, întotdeauna, chiar dacă în modalități diferite, de a arăta un lucru

ascunzîndu-1. în concluzie, eu văd această analiză a limbajului restrîn-gîndu-se la semantica lucrurilor care se arată şi se ascund în acelaşi timp, şi de asemenea la semantica expresiilor multivoce.

Cîndva, am explorat un sector bine determinat al acestei semantici - limbajul mărturisirii ce constituie *simbolica răului;* ca urmare, propun cuvîntul simbolic pentru aceste expresii multivoce. în acest fel, atribui cuvîntului simbol un sens mai restrîns decît unii autori care, asemenea lui Cassirer, numesc simbolică orice cuprindere a realității în semne, mcepînd cu percepția şi continuînd cu mitul, arta şi ştiința; apoi, un sens mai larg decît acei autori care, plecînd de la retorica latină sau de la tradiția neoplatoniciană, reduc simbolul la analogie. *Eu numesc simbol orice structură de semnificație în care sensul direct, primar, literal desemnează, pe deasupra, un alt sens - indirect, secundar, figurat, ce nu poate fi sesizat decît prin mijlocirea celui dintîi.dmşxA* hermeneu-tic se va constitui tocmai prin această circumscriere a expresiilor cu sens dublu.

La rîndul lui, conceptul de interpretare primeşte şi el o accepție determinată; propun să-i dăm aceeaşi extensie ca şi simbolului. *Interpretarea,* după cum vom arăta, *e strădania unei gîndiri ce încearcă să descifreze sensul ascuns în sensul aparent, şi să desfăşoare nivelurile de semnificație implicate în semnificația literală.* în acest fel, păstrez referirea inițială la exegeză, adică la interpretarea sensurilor ascunse. Tot astfel, simbolul şi interpretarea devin concepte corelative; există interpretare acolo unde există sens multiplu, interpretarea urmînd să aducă la lumină pluralitatea sensurilor.

Din această dublă delimitare a cîmpului semantic -înspre simbol şi înspre interpretare - rezultă un număr de sarcini pe care mă voi mulțumi să le trec rapid în revistă.

în ceea ce priveşte expresiile simbolice, sarcina analizei lingvistice îmi pare dublă. Pe de o parte, ea trebuie să procedeze la o enumerare cît mai amplă şi mai complexă a formelor simbolice. Calea inductivă e singurul drum de acces la începutul cercetării, deoarece problema ce se pune e tocmai de a determina structura comună diferitelor modalități ale expresiei simbolice. La acest capitol am putea cita, fără să ne grăbim să reducem domeniile avute în vedere la unitate, simbolurile cosmice clarificate de fenomenologia religiei a lui Van der Leeuw, Maurice Leenhardt, Mircea Eliade; simbolismul viselor descris de psihanaliză, cu toate echivalențele lui în folclor, legende, dictonuri şi mituri; creațiile

verbale ale poeților, ce se conformează unui fir conducător de imagini senzoriale, vizuale, acustice sau de alt fel, ori simbolicii spațiului şi timpului. în ciuda înrădăcinării lor diferite: în valorile fizionomice ale cosmosului, în simbolismul sexual, în imaginația senzorială, toate aceste simbolisme se manifestă plenar prin elementul limbajului. Nu a existat simbolică înainte ca omul să poată vorbi, chiar dacă forța simbolului are rădăcini mai adînci; cosmosul, dorința, imaginarul îşi croiesc drum spre exprimare numai prin limbaj: pentru ca lumea să fie reluată, devenind astfel hierofanie, e nevoie, întotdeauna, de cuvînt. în acelaşi fel, visul rămîne închis în el însuşi

atîta timp cît nu e adus în planul limbajului, prin povestire.
Această enumerare a modalităţilor de exprimare simbolică se cere completată de o criteriologie, care ar trebui să precizeze constituţia semantică a unor forme înrudite precum metafora, alegoria, similitudinea. Care e funcţia analogiei în transferul „sensului"? în afară de analogie nu mai există şi alte modalităţi pentru a lega un sens de un altul? Cum putem integra acestei constituiri a sensului simbolic mecanismele visului descoperite de Freud? Le putem cumva suprapune unor forme retorice deja cunoscute, precum metafora şi metonimia? Iar mecanismele de distorsionare ce funcţionează în ceea ce Freud numeşte „munca depusă în vis" acoperă oare acelaşi cîmp semantic ca şi procedeele simbolice atestate de fenomenologia religiei? Iată ce probleme de structură ar trebui să fie rezolvate de criteriologie.
La rîndul ei, criteriologia nu poate fi despărţită de studiul procedeelor de interpretare. într-adevăr, am definit ca reciproce cîmpul expresiilor simbolice şi cîmpul procedeelor de interpetare. Prin urmare, problemele puse de simbol se reflectă în metodologia interpretării. E interesant de văzut, în acest sens, că interpretarea ocazionează metode foarte disparate, ba chiar opuse. Mai sus, am făcut aluzie la fenomenologia religiei şi la psihanaliză. Cele două se opun cît se poate de mult. Lucru care nu e însă deloc de mirare: interpretarea are ca punct de plecare determinarea multiplă a simbolurilor - supradeterminarea acestora, cum spun psihanaliştii. Prin definiţie însă, fiecare interpretare reduce această bogăţie şi plurivocitate, „traducînd" simbolul prin criterii de lectură ce-i sînt proprii. Sarcina criteriologiei ar fi tocmai de a arăta că forma interpretării se află în relaţie strînsă cu structura teoretică a sistemului hermeneutic avut în vedere. De exemplu, fenomenologia religiei procedează la descifrarea obiectului ei în rituri, mituri, credinţe, însă face acest lucru

17
plecînd de la o problematică a sacrului ce-i defineşte strucura teoretică. La celălalt pol, psihanaliza cunoaşte doar o dimensiune a simbolului: acesta e un rest al dorinţelor refulate. Prin urmare, psihanaliza va lua în consideraţie doar reţeaua de semnificaţii constituită în inconşient plecînd de la refularea primară şi avînd în vedere de asemenea aporturile ulterioare ale refulării secundare-. Nu-i putem reproşa psihanalizei această limitare, deoarece e raţiunea ei de a fi. Teoria psihanalitică, pe care Freud o numeşte metapsihologie, restrînge regulile descifrării la ceea ce am putea numi semantica dorinţei; psihanaliza nu poate găsi decît ceea ce caută; iar ceea ce caută e semnificaţia „economică" a reprezentărilor şi a afectelor care apare în vis, în nevroză, în artă, în morală,în religie; nu va găsi aşadar altceva decît expresii deghizate ale reprezentărilor şi afectelor ce ţin de dorinţele cele mai arhaice ale omului; exemplu ce arată foarte bine amploarea hermeneuticii filosofice, la simplul nivel semantic. Ea debutează cu o investigare în extensie a formelor simbolice şi cu o analiză în adîncime a structurilor simbolice; continuă cu confruntarea stilurilor hermeneutice şi cu critica sistemelor de interpretare, punînd în legătură diversitatea meodelor hermeneutice cu structura teoriilor corespunzătoare. Se ajunge astfel la pregătirea sarcinii celei mai importante, ce ar trebui să fie un act de arbitraj între pretenţiile totalitare ale fiecărei interpretări. Arătînd în ce fel fiecare metodă e expresia formei unei teorii, hermeneutica le justifică pe toate, în limitele propriilor lor circumscrieri teoretice. Aceasta ar fi funcţia critică a hermeneuticii, considerată la simplul nivel semanic.
Numeroasele avantaje ale unui astfel de demers sar în ochi. Mai întîi, investigarea semantică menţine hermeneutica în contact cu metodo-logiile practicate efectiv şi înlătură riscul de a despărţi conceptul de adevăr de conceptul de metodă. Pe deasupra, asigură implantarea hermeneuticii în fenomenologie la nivelul la care ultima e cel mai bine constituită: teoria semnificaţiei elaborată în *Cercetări logice.* Desigur, Husserl nu ar fi admis ideea de semnificaţie ireductibil neunivocă, ba chiar exclude o astfel de posibilitate, în mod expres, în prima *Cercetare,* lucru ce face ca *Cercetările logice* să nu intre în cadrul unei fenomenologii hermeneutice.Dacă eu mă despart însă de Husserl, o fac în primul rînd la nivelul teoriei sale a expresiilor semnificante; divergenţa noastră ia naştere aici, şi nu la nivelul oarecum îndoielnic al fenomenologiei lui *Lebenswelt.in* sfîrşit, aducînd dezbaterea pe planul limbajului, am impresia că mă întîlnesc, pe un teren comun, cu celelalte filosofii foarte
18
vii în momentul de faţă. Semantica expresiilor multivoce se opune, desigur.teoriilor metalimbajului ce încearcă să reformeze limbajele existente în funcţie de modele ideale; faţă de acestea, opoziţia mea e la fel de vie ca şi faţă de idealul de univocitate al lui Husserl: Voi avea însă un dialog fructuos cu doctinele ivite după apariţia *Investigaţiilor filosofice* ale lui Wittgenstein şi cu analiza limbajului comun practicată în ţările anglo-saxone. La acest nivel, hermeneutica generală întîlneşte preocupări formulate de exegeza biblică modernă, de către Bultmann şi elevii lui. Hermeneutica generală îmi apare astfel ca o contribuţie la o amplă filosofie a limbajului, care ne lipseşte încă. în prezent, dispunem de o logică simbolică, de o ştiinţă exegetică, de o antropologie şi de o psihanaliză care ne-ar putea ajuta, pentru prima dată, să tratăm problema reconstruirii discursului uman ca pe una unică. Progresele acestor discipline disparate a făcut vizibilă dislocarea lui, agravînd-o totodată. Unitatea vorbirii umane a devenit, în zilele noastre, foarte problematică.

IV. PLANUL REFLEXIV

Analiza de mai sus, consacrată structurii semantice a expresiilor cu sens dublu sau multiplu, e drumul îngust pe care trebuie să treacă hermeneutica filosofică dacă nu vrea să se rupă de disciplinele care recurg metodic la

interpretare: exegeza, istoria, psihanaliza. O semantică a expresiilor cu sensuri multiple nu e însă suficientă pentru ca o hermeneutică să poată fi calificată drept filosofică. O analiză lingvistică care ar trata semnificațiile ca pe un ansamblu închis asupra lui însuşi ar face, fatalmente, din limbaj un fapt absolut. Or, această ipostază a limbajului ar constitui negarea intenției fundamentale a semnului, care e de a avea valoarea unui alt lucru, prin urmare de a se depăşi şi de a se anula în lucrul vizat. Ca loc al semnificațiilor, limbajul trebuie să aibă ca punct de referire existența.
Admițînd acest lucru, ne reîntoarcem la Heidegger: ceea ce dă viață mişcării de depăşire în planul lingvistic e nevoia de ontologie - aceasta definindu-şi exigențele într-o analiză care, în lipsa lor, ar rămîne întemnițată în limbaj.
Cum să reintegrăm însă semantica în ontologie scăpînd totodată de obiecțiile pe care le-am formulat mai sus față de analitica lui *Dasein?*
19
Etapa intermediară în drumul spre existență e reflecția, adică legătura dintre înțelegerea semnelor şi înțelegerea eului de către el însuşi. Numai într-un astfel de eu putem avea şansa de a recunoaşte un existent.
Propunînd să punem laolaltă limbajul simbolic şi înțelegerea eului de către el însuşi, cred că răspund celei mai adînci exigențe hermeneu-tice. Orice interpretare îşi propune să învingă distanța dintre o epocă culturală îndepărtata, căreia îi aparține textul, şi interpretul însuşi. Depăşind această distanță şi redevenid contemporan cu textul, exegetul îşi poate însuşi sensul acestuia: dintr-un sens străin, face unul propriu, care va fi al lui. Rezultă că, prin înțelegerea altuia, urmăreşte sporirea înțelegerii de sine. în acest fel, orice hermeneutică e, în mod explicit sau implicit, o înțelegere a eului de către el însuşi, pe calea ocolită care e înțelegerea celuilalt.
Prin urmare, nu ezit să afirm că hermeneutica trebuie grefată pe fenomeologie, şi aceasta nu numai la nivelul teoriei semnificației expusă în *Cerecetările logice,* ci şi la nivelul problematicii cogzto-ului prezentată între *Idei* I şi *Meditațiile carteziene.* Nu ezit însă nici atunci cînd trebuie să spun că altoiul transformă planta sălbatică. Am văzut deja în ce fel introducerea semnificațiilor echivoce în cîmpul semantic ne sileşte să renunțăm la idealul univocității desfăşurat în *Cercetările logice.* Acum, va trebui sa înțelegem faptul că, articulînd aceste semnificații multivoce cu cunoaşterea eului de către el însuşi, transformăm profund problematica cog;to-ului. Anunțăm încă de pe acum că tocmai reforma internă a filosofiei reflexive ne va ajuta să descoperim, mai jos, o nouă dimensiune a existenței. înainte însă de a arăta în ce fel dispare *cogito-ul,* să arătăm cum se poate el îmbogăți şi cum poate cîştiga în adîncime recurgînd la hermeneutică.
Să vedem, mai întîi, ce semnifică şinele care transpare în „înțelegerea eului de către el însuşi" atunci cînd ne însuşim sensul unei interpretări psihanalitice sau al unei exegeze textuale. La drept vorbind, e un lucru pe care nu-1 vom şti la început, ci la sfîrşit, chiar dacă dorința de a ne înțelege pe noi înşine e singura care ne-a orientat această însuşire. De ce se întîmplă aşa? De ce şinele, care dă direcția interpretării, un poate fi recuperat decît ca rezultat al acesteia?
Pentru două motive: mai întîi, vestitul *cogito* cartezian, ce-şi defineşte statutul prin marea încercare a îndoielii, e un adevăr la fel de inutil pe cît e de invincibil. Nu neg cîtuşi de puțin că ar fi vorba de un adevăr: unul care se instituie singur şi care, tocmai de aceea, nu poate fi nici
verificat şi nici dedus dintr-un altul. Avem de a face, simultan, cu statuarea unei ființe şi a unui act; a unei existențe şi a unei operații de gîndire. Exist, gîndesc; pentru mine, a exista înseamnă a gîndi, prin urmare exist doar dacă gîndesc. Acest adevăr e însă inutil, fiind doar un prim pas ce nu poate fi urmat de un al doilea, deoarece acel *ego* din *ego cogito* nu se vede pe sine în oglinda obiectelor, şi nici în aceea a propriilor creații sau, în sfîrşit, a actelor săvîrşite. Reflecția e o intuiție oarbă dacă nu e mediată de ceea ce Dilthey numea expresiile în care se obiectivează viața. Folosind un alt limbaj, ce-i aparține lui Jean Nabert, reflecția e simpla însuşire a actului de a exista, printr-o critică a acțiunilor şi a actelor ce sînt semnele faptului de a exista. în acest fel, reflecția e o critică, dar nu în sensul kantian al justificării ştiinței şi datoriei morale, ci în acela că un *cogito* nu poate fi captat decît printr-o descifrare ce se referă la documentele propriei sale vieți. Reflecția e însuşirea efortului străduaniei noastre de a exista şi dorința noastră de a fi, prin operele ce le confirmă.
Cogito-ul nu e însă doar un adevăr pe atît de inutil pe cît e de invincibil. E, în acelaşi timp, un fel de loc neocupat, pe care tronează, dintotdeauna, un fals *cogito;* am văzut, mulțumită disciplinelor exegetice şi îndeosebi psihanalizei, că acea conştiință care se pretinde imediată e, în primul rînd, una „falsă": Marx, Nietzsche şi Freud ne-au arătat cum să demascam vicleniile ei. De cum încolo, va trebui prin urmare să îmbinăm critica falsei conştiințe cu orice redescoperire a subiectului din *cogito* în documentele vieții sale: filosofia reflecției va trebui să fie contrariul filosofiei conştiinței.
Acest al doilea motiv se adaugă primului: nu numai că „eul" nu poate fi prins decît în expresiile vieții care-1 obiectivează; mai e ceva: exegeza textului conştiinței se izbeşte de primele „interpretări proaste" ale falsei conştiințe. Or, după cum ştim de la Schlciermacher încoace, hermeneutica apare acolo unde la început am avut de a face cu o proastă interpretare.
în acest fel, reflecția e de două ori indirectă: mai întîi pentru că existența nu se poate dovedi decît prin documentele vieții, dar şi pentru faptul că conştiința e, la început, o falsă conştiință, trebuind prin urmare ca noi să ne ridicăm printr-o critică corectivă de la proasta la buna înțelegere.

La capătul acestei a doua etape, pe care am numit-o reflexivă, aş dori să arăt cum putem consolida rezultatele celei dintîi, pe care am numit-o semantică.
20
21
în prima etapă, am luat ca pe un fapt evident existența unui limbaj ce nu poate fi redus la semnificații univoce. Faptul că mărturisirile unei conştiințe vinovate trec printr-o simbolică a maculării, a păcatului sau a vinovăției e o evidență; tot o evidență e şi faptul că dorința refulată se exprimă printr-o simbolică ce-i atestă stabilitatea: vise, dictonuri, legende şi mituri; ca şi faptul că sacrul se exprimă printr-o simbolică a elementelor cosmice: cerul, pămîntul, apa, focul. Utilizarea filosofică a acestui limbaj echivoc rămîne însă expusă la obiecția logicianului, după care un limbaj echivoc nu poate da naştere decît unor argumente îndoielnice. Justificarea hermeneuticii poate fi radicală doar dacă căutăm în însăşi natura gîndirii reflexive principiul unei logici a dublului sens. O astfel de logică nu va fi însă una formală, ci una transcendentală; ea se va întemeia la nivelul condițiilor de posibilitate: nu e vorba de condiții prin care o natură poate fi obiectivă, ci de condițiile de însuşire a dorinței noastre de a fi. Numai în acest sens logica sensului dublu, proprie hermeneuticii, poate fi socotită transcendentală. Dacă nu ducem dezbaterea la acest nivel, vom fi prinşi imediat într-o situație fără ieşire: va fi zadarnic să menținem dezbaterea la nivelul pur semantic, făcînd loc semnificațiilor echivoce, alături de cele univoce, deoarece distincția de principiu dintre cele două feluri de echivocitate - echivocitateaprin spor de sens pe care o întîlnim în ştiințele exegetice şi echivocitatea prin confuzie de sensuri pe care o denunță logica - nu poate fi justificată doar în planul semantic. Nu putem avea două logici la acelaşi nivel. Doar problematica reflecției justifică semantica dublului sens.

V. ETAPA EXISTENȚIALĂ

Odată ajunşi la capătul drumului care ne-a condus de la problematica limbajului la problematica reflecției, aş dori să arăt cum putem ajunge, pe cale regresivă, la problematica existenței. Ontologia înțelegerii pe care a elaborat-o Heidegger, într-un mod direct, printr-o răsturnare bruscă ce a substituit reflecția asupra unui mod de a fi celei ce se referea la un mod de a cunoaşte, nu poate fi pentru noi decît un orizont sau o țintă îndepărtată, mai degrabă decît un dat efectiv, deoarece procedăm la modul indirect, înaintînd puțin cîte puțin. Ontologia separată e în afara puterii noastre de cuprindere: nu putem atinge ființa interpretată decît
22
în mişcarea însăşi a interpretării. Ontologia înțelegerii rămîne implicată în metodologia interpretării prin ineluctabilul „cerc herrneneutic" pe care chiar Heidegger ne-a deprins să-1 desenăm. Mai mult: doar prin conflictul hermeneuticilor rivale intrăm în contact cu ființa interpretată: o ontologie unificată e pentru noi la fel de inaccesibilă ca metodă ca şi o ontologie separată; de fiecare dată, fiecare hermeneutică descoperă acel aspect al existenței care o întemeiază ca metodă.
Acest dublu avertisment nu trebuie, totuşi, să ne abată de la degajarea fundamentelor ontologice ale analizei semantice şi reflexive ce precedă. O ontologie implicată, sau chiar mai mult decît atît, o ontologie făcută bucățele, e tot o ontologie.
Vom urma mai întîi o primă pistă, care ne e propusă printr-o reflecție filosofică asupra psihanalizei. Ce putem aştepta de la aceasta din urmă pentru ontologia fundamentală? Două lucruri: primul: desființarea problematicii clasice a subiectului ca şi conştiință; al doilea: repunerea în drepturi a problematicii existenței ca dorință. într-adevăr, psihanaliza se deschide spre ontologie prin critica pe care o face conştiinței. Interpretarea viselor, a fantasmelor, a miturilor şi a simbolurilor pe care ne-o propune ea e întotdeauna, în oarecare măsură, o contestare a pretenției conştiinței de a fi, ea însăşi, originea sensului. Lupta împotriva narcisismului - echivalentul freudian al falsului *cogito* - duce la descoperirea înrădăcinării limbajului în dorință şi în pulsiunile vieții. Filosoful care acceptă să facă această grea ucenicie ajunge să practice o adevărată ascеză a subiectivității şi să se lase deposedat de originea sensului. Această renunțare e, desigur, încă una dintre aventurile reflecției, dar va ajunge la pierderea celui mai arhaic obiect: eul. Şi atunci vom putea spune despre subiectul reflecției ce spune Evanghelia despre suflet: ca să-1 salvăm trebuie să ni-1 pierdem. Psihanaliza ne vorbeşte de obiecte pierdute ce trebuie regăsite simbolic; filosofia reflexivă trebuie să integreze această descoperire propriei sale vocații; eul profund trebuie înlocuit cu unul imediat. Tocmai de aceea, psihanaliza e, dacă nu chiar o disciplină filosofică, cel puțin o disciplină pentru filosof: acesta e constrîns de mecanismele inconştientului să trateze dispunerea semnificațiilor pe un plan decalat față de subiectul imediat; e lecția de bază a topologiei freudiene: semnificațiile cele mai arhaice se organizează într-un „loc" al sensului ce diferă de locul în care se găseşte conştiința imediată. Realisml inconştienului, tratarea topografică Şi economică a reprezentărilor, a fantasmelor, a simptomelor şi a
23
simbolurilor apar în cele din urmă ca o condiție a hermeneuticii eliberată de prejudecățile ego-ului.
Freud ne invită astfel să punem în alt mod problema raportului dintre semnificație şi dorință, dintre sens şi energie, cu alte cuvinte dintre limbaj şi viață. Problema apare deja în *Monadologia* lui Leibniz: cum se articulează reprezentarea cu dorința intensă? întrebare pe care şi-o pune şi Spinoza în cartea a IlI-a a *Eticii:* în ce fel gradele de adecvare ale ideii exprimă gradele unui *conatus,* adică al efortului care ne constituie? în felul ei,

psihanaliza ne pune din nou în faţa aceleiaşi întrebări: cum e inclusă ordinea semnificaţiilor în ordinea vieţii? Regresia sensului în dorinţă indică posibila depăşire a reflecţiei spre existenţă. Acum, o expresie pe care am folosit-o mai sus, dar care era doar o anticipare, ne apare ca justificată: înţelegîndu-ne pe noi înşine, arătam mai înainte, ne însuşim sensul dorinţei noastre de a fi sau al efortului nostru de a exista. De acum, putem spune că existenţa e dorinţă şi efort. O numim efort pentru a-i sublinia energia pozitivă şi dinamismul, iar dorinţă pentru a-i arăta lipsurile şi sărăcia: Eros e fiul lui Poros şi al Peniei. Şi astfel, *cogito-n* nu mai e actul pretenţios care era iniţial, pretenţia de a ne afirma noi înşine întemeierea; el îşi apare lui însuşi ca *deja* instalat în fiinţă.

Dacă însă problematica reflecţiei poate şi trebuie să se depăşească într-una a existenţei, cum ne sugerează meditarea filosofică asupra psihanalizei, această depăşire are loc întotdeauna doar în şi prin interpretare: numai descifrînd şireteniile dorinţei o putem descoperi pe aceasta la rădăcina sensului şi a reflecţiei; nu pot ipostazia dorinţa în afara procesului de interpctare, căci ea înseamnă mereu a-fi-interpretat. O presimt în spatele enigmelor conştiinţei, însă nu o pot capta direct, deoarece aş face un fel de mitologie a pulsiunilor, cum se întîmplă uneori în reprezentările sălbatice ale psihanalizei. Prin străduania interpretării, *cogito-ui* descoperă ceea ce poate fi numit *o arheologie a subiectului* -în spatele lui. Existenţa transpare în această arheologie, rămînînd însă implicată în mişcarea de descifrare pe care o declanşează.

Mişcarea psihanalizei, privită ca o hermeneutică, ne constrînge să trecem la operaţii; şi alte metode hermeneutice ne cer acelaşi lucru, dar în moduri diferite. Existenţa descoperită de psihanaliză e aceea a dorinţei: existenţa ca dorinţă. Iar această existenţă se revelează îndeosebi prin arheologia subiectului. O altă hermeneutică - a fenomenologiei spiritului, de pildă - sugerează o altă manieră de a deplasa originea

sensului: nu în spatele subiectului ci în faţa lui. Văd în aceasta o hermeneutică a lui Dumnezeu ce vine spre noi, sau a împărăţiei ce se apropie: un fel de hermeneutică cu rol de profeţie a conştiinţei. în ultimă analiză, e cea practicată de Hegel *în Fenomenologia spiritului.* O invoc aici deoarece modul ei de a interpreta c diametral opus celui freudian. Psihanaliza ne propunea o regresie spre arhaic, fenomenologia spiritului ne propune o mişcare în care fiecare figură îşi găseşte sensul nu în precedenta, ci în următoarea. în acest fel, conştiinţa e trasă în afara ei şi proiectată în faţă, spre un sens ce merge mereu înainte şi în care fiecare etapă e abolită şi reţinută în următoarea. Teleologia subiectului ia locul arheologiei subiectului. Lucrul important pentru noi e însă faptul că, asemenea arheologiei freudiene, această teleologie se constituie doar în mişcarea interpetării, care explică o figură prin alta; spiritul nu se realizează decît prin trecerea de la o figură la alta, fiind însăşi dialectica figurilor prin care subiectul e smuls din copilărie şi scos din propria-i arheologie. Tocmai de aceea, filosofia rămîne o hermeneutică, adică o lectură a sensului ascuns în textul sensului aparent. Misiunea unei astfel de hermeneutici e de a arăta că existenţa nu ajunge la cuvînt, la sens şi la reflecţie decît procedînd la o exegeză continuă a tuturor semnificaţiilor ce ies la lumina zilei prin lumea culturii. Existenţa nu devine un sine - uman şi adult - decît însuşindu-şi sensul ce stă, la început, „în afară": în opere, instituţii şi monumente de cultură în care se obiectivează viaţa spiritului.

Fenomenologia religiilor a lui Van der Leew şi a lui Mircea Eliade trebuie studiată pe acelaşi fundal ontologic. Ca fenomenologie, ea e o simplă descriere a riturilor, a miturilor, a credinţelor, altfel spus a formelor de comportare, de limbaj şi de simţire prin care omul vizează „sacrul". Dacă însă fenomenologia se poate opri la nivelul descriptiv, reflecţia pe care o presupune munca de interpretare duce mai departe: înţelegîndu-se pe sine în şi prin semnele sacrului, omul operează cea mai radicală despărţire de sine ce poate fi concepută; această deposedare o întrece cu mult pe cea din psihanaliză şi din fenomenologia hegeliană, atît pe fiecare în parte cît şi la nivelul efectelor lor conjugate. Arheologia şi teleologia mai păstrează o *arche* şi un *telos* de care subiectul poate dispune, prin înţelegere; nu acelaşi lucru se întîmplă cu sacrul din fenomenologia religiei. Acesta desemnează simbolic *alpha* arheologiei şi *omega* teleologiei, de care subiectul nu dispune. Sacrul se adresează omului, şi în această interpelare se prezintă ca ceva care dispune de

25

propria-i existenţă, deoarece o afirmă într-un mod absolut, ca pe un efort şi o dorinţă de a fi.

Iată cum hermeneuticile cele mai diferite se deschid, fiecare în felul ei, spre rădăcinile ontologice ale înţelegerii. Fiecare stabileşte, prin mijloace proprii, dependenţa sinelui faţă de existenţă. Dependenţă pe care psihanaliza o arată prin arheologia subiectului, fenomenologia spiritului prin teleologia figurilor iar fenomenologia religiei prin semnele sacrului.

Acestea ar fi implicaţiile ontologice ale interpretării.

Ontologia pe care o propun în aceste pagini nu poate fi despărţită de interpretare, rămînînd închisă în cercul pe care-1 formează munca de interpretare şi fiinţa interpretată. Nu e vorba aşadar de o ontologie triumfătoare, şi nici de o ştiinţă, deoarece nu se poate sustrage riscului pe care-1 comportă orice interpretare; nu e nici măcar în stare să scape de războiul ascuns pe care-1 duc hermeneuticile între ele.

Cu toate acestea, în ciuda precarităţii ei, ontologia noastră, militantă şi ruptă în bucăţi, e foarte îndreptăţită să afirme că hermeneuticile rivale nu sînt simple „jocuri de limbaj", cum s-ar întîmpla dacă pretenţiile lor totalitare

s-ar înfrunta doar pe planul limbajului. Pentru filosofia lingvistică, toate interpretările sînt la fel de îndreptățite, în limitele teoriei ce constituie temeiul regulilor de lectură; aceste interpretări de egală îndreptățire rămîn simple „jocuri de limbaj" ale căror reguli pot fi schimbate arbitrar atîta timp cît s-a demonstrat că fiecare se întemeiază pe o funcție existențială particulară. Căci tocmai astfel psihanaliza se clădește pe arheologia subiectului, fenomenologia spiritului pe teleologie iar fenomenologia religiei pe escatologic
Putem merge mai departe? Putem oare să articulăm aceste funcții existențiale diferite pe o figură unitară, cum încerca Heidegger *mFiință şi timpi* Studiul meu lasă această problemă nerezolvată. Dacă ea rămîne nerezolvată nu avem însă nici un motiv să disperăm. în dialectica arheologiei, teleologiei şi escatologiei se face presimțită o structură ontologică susceptibilă de a aduna interpretările discordante pe planul lingvistic. Figura coerentă a ființei pe care o reprezentăm noi înşine, şi în care se vor putea înrădăcina întotdeauna interpretările rivale, e dată, cu toate acestea, doar în dialectica interpretărilor. Iar aici hermeneutica e de nedepăşit. Doar o hermeneutică clădită prin lectura figurilor simbolice ne poate arăta că diferitele modalități ale existenței noastre aparțin unei problematici unice; ele sînt simbolurile cele mai bogate, ce asigură

unitatea interpretărilor multiple, şi care poartă în ele toți vectorii, regresivi şi prospectivi, pe care diferitele hermeneutici îi disociază. Adevăratele simboluri secretă în ele toate hermeneuticile, de la cea care caută să detecteze apariția noilor semnificații la cea care investighează izbucnirea fantasmelor arhaice. Tocmai în acest sens spuneam, încă în introducere, că existența despre care poate vorbi filosofia hermeneutică e, întotdeauna, o existență interpretată. Ea descoperă multiplele modalități ale dependenței sinelui: propria-i dependență de dorințe ce e explicitată de arheologia subiectului, de spirit (precizată de teleologie) şi de sacru (lămurită de escatologie), prin efortul de interpretare. Reflecția se desființează pe sine ca reflecție prin dezvoltarea unei arheologii, a unei teleologii şi a unei escatologii.
Astfel, ontologia e pământul făgăduit unei filosofii cu puncul de plecare în limbaj şi în reflecție. Cum s-a întîmplat însă cu Moise, numai subiectul vorbitor şi gînditor îl poate întrezări, înainte de a muri.
27

HERMENEUTICĂ ŞI STRUCTURALISM

r

STRUCTURA ŞI HERMENEUTICĂ

Colocviul nostru are ca temă hermeneutica şi tradiția. E remarcabil faptul că, sub cele două titluri, lucrul în legătură cu care ne punem întrebări e un anumit fel de a trăi şi de a angaja timpul: timpul transmiterii, timpul interpretării.
Or, avem impresia - ce rămîne doar o impresie, atîta vreme cît nu e solid întemeiată - că aceste două temporalități se sprijină una pe cealaltă şi îşi aparțin reciproc. Simțim că interpretarea are o istorie, şi că această istorie e un segment al tradiției înseşi: nu interpretăm de oriunde, ci cu scopul de a explicita, a prelungi şi a menține astfel vie chiar tradiția în care sîntem instalați. Tocmai în acest sens, timpul interpretării aparține, oarecum, timpului tradiției. în schimb, tradiția, chiar dacă e înțeleasă ca transmitere a unui *depositum,* rămîne moartă, dacă nu e o continuă interpretare a acestui depozit: o „moştenire" nu e un pachet închis, pe care ni-1 trecem din mînă în mînă fără să-1 deschidem, ci un tezaur din care scoatem o mulțime de lucruri pe întrecute, şi care se reînnoieşte tocmai prin operațiunea prin care se epuizează. Orice tradiție trăieşte jvrin harul interpretării; numai cu acest preț durează, altfel spus rămîne vie.
Apartenența reciprocă a celor două temporalități nu e însă evidentă: cum se înscrie interpretarea în timpul tradiției? Şi de ce tradiția nu trăieşte decît în şi prin timpul interpretării?
Eu caut o a treia temporalitate, un timp profund, înscris în bogăția sensului şi care ar face posibilă încrucişarea acestor două temporalități. Un astfel de timp ar fi timpul sensului: un fel de încărcătură temporală purtată, de la început, de sensul care se naşte. Această încărcătură temporală ar face posibilă, în acelaşi timp, sedimentarea într-un depozit şi explicitarea printr-o interpretare; pe scurt, ar face posibilă lupta celor două temporalități: cea care transmite şi cea care reînnoieşte.

Unde trebuie însă să căutăm acest timp al sensului? Şi, îndeosebi, cum să ajungem la el?
Ipoteza mea de lucru e că această încărcătură temporală are ceva comun cu constituirea semantică a ceea ce am numit, în comunicările mele anterioare, simbol, pe care l-am definit prin puterea unui sens dublu. Simbolul, spuneam, e în aşa fel constituit din punct de vedere semantic încît dă un sens prin mijlocirea unui alt sens. în el, sensul primar, literal, monden, adesea fizic, trimite la un sens figurat, spiritual, adesea existențial sau ontologic, care nu e dat niciodată în afara acestei desemnări indirecte. Simbolul ne pune să gîndim şi face apel la o interpretare, tocmai pentru că spune mai mult decît spune şi nu încetează să ne propună lucruri ce trebuie spuse. în momentul de față, problema mea e de a preciza sensul temporal al acestei analize semantice. Cu siguranță că

există un raport esențial între plusul de sens şi încărcătura temporală: tocmai această legătură va fi miza comunicării mele.
Mai fac o precizare: am numit studiul meu timpul simbolurilor, şi nu timpul miturilor. Cum am arătat într-un studiu anterior, mitul nu epuizează cîtuşi de puțin constituția semantică a simbolului. Țin să reamintesc motivele principale pentru care mitul trebuie subordonat simbolului. Mai întîi, mitul e o formă de povestire: el relatează evenimentele de la început şi de la sfîrşit într-un timp fundamental - timpul „acela". Acest timp de referință adaugă o dimensiune suplimentară isto-ricității cu care e încărcat timpul simbolic, şi trebuie prin urmare tratat ca o problemă specifică. Pe de altă parte, legătura mitului cu ritul şi cu ansamblul instituțiilor unei societăți anume îl inserează într-o urzeală socială, mascînd pînă la un anumit punct potențialul temporal al simbolurilor pe care le pune în joc. Vom arăta, mai jos, importanța acestei diferențieri; pentru mine, funcția socială determinată a mitului nu epuizează bogăția de sensuri a fondului simbolic, pe care o altă constelație mitică o va putea folosi din nou, într-un alt context social. în sfîrşit, aranjarea literară a mitului implică un început de raționalizare ce limitează puterea de semnificare a fondului simbolic. Retorica şi speculația anunță deja fixarea fondului simbolic: nu există mituri fără un început de mitologie. Pentru toate aceste motive - dispunere în forma povestirii, legătură cu ritul şi cu o funcție socială determinată, raționalizare mitologică -, mitul nu trăieşte la nivelul fondului simbolic, şi nici al unui timp ascuns, pe care am putea încerca să-1 scoatem la iveală. în ce mă priveşte, am arătat acest lucru prin exemplul simbolicii răului. Mi s-a
părut că simbolurile învăluite în mărturisirea răului pot fi repartizate pe trei niveluri semnificante: nivelul primar al maculării, al păcatului, al vinovăției; nivelul mitic al marilor istorisiri despre cădere şi despre exil; nivelul dogmatismelor mitologice al gnozei şi al păcatului originar. Punînd în mişcare această dialectică a simbolului, mi s-a părut - doar pe baza analizei tradițiilor semitice şi greceşti, e adevărat -că rezerva de sens a simbolurilor primare e mai bogată decît cea a simbolurilor mitice şi, cu atît mai mult, decît cea a mitologiilor raționalizante. Trecînd de la simbol la mit şi la mitologie, trecem de la un timp ascuns la unul secătuit. Vedem astfel că tradiția, în măsura în care coboară panta simbolului, îndreptîndu-se spre mitologia dogmatică, se situează pe traiectoria acestui timp epuizat: devine moştenire şi depozit, şi în acelaşi timp se raționalizează. Acest proces e mai evident dacă comparăm cu marile simboluri ebraice ale păcatului construcțiile fantastice ale gnozei şi antignozei creştine a păcatului originar, care e doar o replică la gnoză, pe acelaşi plan semantic. Orice tradiție îşi pierde puterile mitologizînd simbolul, şi nu se poate revigora decît cu ajutorul interpretării, ce reface drumul în sens invers, de la timpul epuizat la timpul ascuns, cu alte cuvinte reîntorcîndu-se de la mitologie la simbol şi la rezerva de sens a acestuia.
Dar cum să privim acest timp al întemeierilor față de timpul dublu al tradiției şi al interpretării? Şi, îndeosebi, cum putem ajunge la el?
Studiul meu intenționează să propună o cale de acces indirectă, un ocol: voi pleca de la noțiunile de sincronie şi diacronie formulate de şcoala structuralistă, cu deosebire în *Antropologia structurală* a lui Levi-Strauss. Nu am intenția să opun hermeneutica structuralismului, ori istoricitatea uneia diacroniei celuilalt. Structuralismul aparține științei; actualmente, nu cred că există vreo metodă mai riguroasă şi mai fecundă decît cea structurală, la nivelul de înțelegere care e al ei.Interpretarea simbolicii nu merită numele de hermeneutică decît în măsura în care e un segment al înțelegerii sinelui, şi de asemenea a ființei. în afara acestei străduințe de însuşire a sensului nu înseamnă nimic, şi tocmai în acest sens hermeneutica e o disciplină filosofică: la fel cum structuralismul încearcă să țină la distanță, să obiectiveze şi să despartă ecuația personală a cercetătorului de structura oricărei instituții, de mituri, rituri °tc, gîndirea hermeneutică se adînceşte în ceea ce a fost numit „cercul hermeneutic" pe care-1 constituie înțelegerea şi credința în ceva, lucru care o descalifică în calitate de știință, dîndu-i însă calificarea de gîndire
32
33
ce meditează.Nu e aşadar cazul să juxtapunem două modalități de a înțelege; problema e, mai degrabă, de a le lega una de alta, în felul în care se pot lega obiectivul şi existențialul. Dacă hermeneutica e o fază a însuşirii sensului, o etapă între reflecția abstractă şi cea concretă sau o reluare, în gîndire, a sensului suspendat din simbolică, ea va socoti efortul antropologiei structurale ca pe un sprijin, nu ca pe o întreprindere radical opusă proiectului ei: de fapt, nu ne putem însuşi decît un obiect pe care, mai întîi, l-am ținut la distanță pentru a-1 studia în liniște. Vreau să pun în practică tocmai acest mod obiectiv de a privi lucrurile, prin analiza conceptelor de sincronie şi diacronie, cu speranța că voi reuşi să duc hermeneutica de la o înțelegere naivă la una matură, mulțumită disciplinei pe care o impune cercetarea obiectivă a faptelor.
i pare nimerit să plec de la lucrarea *Gîndirea sălbatică,* ci să ajung la ea. *Gîndirea sălbatică* reprezintă ultima etapă a unui proces de generalizare gradată. La începuturile lui, structuralismul nu pretinde că defineşte constituirea totală a gîndirii, fie şi în starea de sălbăticie, ci că delimitează un anumit număr de probleme ce au, ca să spunem aşa, o afinitate cu tratarea structuralistă. *Gîndirea sălbatică* e un fel de trecere la limită, de sistematizare finală ce ne invită cu prea mare uşurință să socotim că a alege între mai multe modalități de a înțelege e o falsă alternativă. Acest fapt e absurd în principiu; pentru a nu cădea însă în capcană efectiv, e bine să socotim, pentru început, că structuralismul e o explicare limitată a fenomenelor, urmînd ca mai apoi să o

extindem puțin cîte puțin, urmînd însuşi firul conducător al problemelor puse; aceasta deoarece conştiința validității unei metode nu se poate despărți niciodată de conştiința limitelor ei. Pentru a-i face dreptate acestei metode şi, mai ales, pentru a mă lăsa îndrumat de ea, o voi privi în mişcarea ei de extensie, plecînd de la un nucleu indiscutabil şi refuzînd să o iau în considerație în stadiul ei terminal, adică dincolo de un punct critic în care am impresia că pierde sensul propriilor ei limite.

I. MODELUL LINGVISTIC

După cum ştim, structuralismul e aplicarea în antropologie şi în ştiințele umane în general a modelujujjjqffvişti̇c. La originea structuralismului, îl găsim pe Ferdinand de Saussure şi *Cursul* lui *de ling\>istică generală,* şi mai ales orientarea fonologică din lingvistică: Trubeţkoi, Jakobson, Martinet. Prin ei, asistăm la o răsturnare a raporturilor dintre sistem şi istorie. în istoricisrrî, a înțelege înseamnă a găsi geneza, forma anterioară, izvoarele şi sensul evoluției, in structuralism) avem de-a face cu dispuneri, organizări sistematice ale unei stări date, ce sînt chiar de la început inteligibile. Această răsturnare ălbst introdusă prin distincția stabilită de Saussure între limbă şi vorbire. Dacă prin:limB3>£nțelegem ansamblul convențiilor adoptate de corpul social pentru cajîracticarea limbajului de către indivizi să devină posibilă, iar prii^vorbirş _ojp_era^__ țiunea săvîrşjțăje subiecții vorbitori, vom ajunge, prin această distincție capitală, la trei reguli a căror generalizare în afara domeniului inițial al lingvisticii o vom urmări mai jos.

Mai întîi, ideea de sistem. Despărțită de subiecții ce o vorbesc, limba se prezintă ca un sistemjde_şemne. Ferdinand de Saussure nu e, desigur, fonolog; concepția lui despre semnul lingvistic ca raport dintre semnificantul sonor şi semnificatul conceptual e mai curînd semantică decît fonologică. Cu toate acestea, obiectul ştiinței lingvistice îi pare a fi sistemul semnelor, apărut prin determinarea reciprocă a lanțului sonor al semnificantului şi a lanțului conceptual al semnificatului. Ceea ce contează) în această determinare mutuală nu sînt termenii, priviți indi-viUuaCci îndepărtările diferențiale: sistemul de semne al unei limbi e constituit din diferențele de sunet şi de sens, ca şi din raportul unora cu celelalte. Se înțelege atunci uşor că orice semn e arbitrar, fiind un raport izolat dintre un sens şi un sunet, ca şi faptul că toate semnele unei limbi date formează un sistem: „în limbă nu există decît diferențe", spune Saussure în *Cursul* lui.

Această idee-forță stă la baza celei de-a doua teme, ce se referă la legătura dintre diacronie şi sincronie. într-adevăr, sistemul diferențelor apare doar pe axa coexistențelor, cu totul diferită de axa succesiunilor. Şi astfel apare lingvistica sincronică, ştiința stărilor de fapt în aspectele sistematice, diferită de lingvistica diacronică sau ştiința evoluțiilor, ce se aplică sistemului. După cum vedem, istoria e derivată, fiind o alterare

a sistemului. Mai mult: în lingvistică, aceste alterări sînt mai puțin inteligibile decît stările sistemului: „Niciodată, scrie Saussure, sistemul nu se modifică direct; în el însuşi e imuabil; doar unele elemente pot fi alterate, fără a avea însă în vedere solidaritatea ce le leagă de ^totalitatea limbii". Domeniul istoriei e mai degrabă cel al dezordinii decît cel al schimbărilor semnificative. Iată ce spune Saussure: „Faptele seriei sincronice sînt raporturi, faptele seriei diacronice - evenimente în interiorul sistemului". Astfel, lingvistica e în primul rînd sincronică, diacronia putînd fi înțeleasă doar prin compararea stărilor anterioare şi posterioare ale sistemului; diacronia e o comparație, şi prin aceasta depinde de sincronie. în sfirşit, evenimentele nu pot fi sesizate decît odată realizate în sistem, adică dacă-şi datorează regularitatea tocmai lui. Faptul diacronic e o inovație în vorbire (act al unei persoane sau al mai multora, nu are nici o importanță), care însă „a devenit fapt de limbaj".

Problema centrală a cercetării noastre va fi de a afla pînă unde ne poate duce modelul lingvistic al raporturilor dintre sincronie şi diacronie dacă ne propunem să înțelegem istoricitatea proprie simbolurilor. Precizăm încă de pe acum: punctul critic va fi atins atunci cînd ne vom găsi în fața unei adevărate tradiții, adică a unei serii de reluări ce interpretează, şi care nu vor mai putea fi socotite ca o intervenție dezordonată în starea sistemului.

Să ne înțelegem bine: eu nu atribui structuralismului, precum unii dintre criticii lui, o pură opoziție între diacronie şi sincronie. în acest sens, Levi-Strauss are dreptate cînd îi trimite pe detractorii lui, *în Antropologia structurală,* la marele articol al lui Jakobson consacrat *Principiilor fonologiei istorice,* în care autorul disociază în mod expres sincronia de statică. Ceea ce e important e subordonarea - nu opunerea -diacroniei față de sincronie. în înțelegerea hermeneutică, tocmai această subordonare va fi investigată ca o problemă; diacronia semnifică doar prin raportul ei cu sincronia - şi nu invers.

Iată însă şi cel de-al treilea principiu, care ne interesează tot atît de mult ca şi celelalte în problema interpretării şi a timpului interpretării. El a fost pus în lumină mai ales de fonologi, dar apare deja în opoziția saussuriană dintre limbă şi vorbire: legile lingvistice desemnează un nivel inconştient al spiritului, aşadar non-reflexiv şi non-istoric. Acest inconştient nu e însă inconştientul freudian al pulsiunilor şi al dorinței, cu puterea ei de

simbolizare, ci mai degrabă unul kantian: un inconştient categorial, combinatoriu; o ordine finită sau un finitism al ordinii, ce

se ignoră însă pe sine. Dacă spun inconştient kantian, o fac gîndindu-mă doar la organizarea lui, deoarece e vorba, mai curînd, de un sistem categorial ce nu face referire la subiectul gînditor. Tocmai de aceea, structuralismul va dezvolta, asemenea filosofiei, un anume gen de intelectualism, esențialmente antireflexiv, antiidealist şi antifenomenologic; şi tot de aceea spiritul inconştient de care vorbesc poate fi socotit omolog cu natura; de altfel, poate că e chiar o natură. Voi reveni la aceasta cînd voi analiza *Gîndirea sălbatică.* în 1956 însă, Levi-Strauss scria, făcînd referire la regula de economie în explicația lui Jakobson:„Afirmatia că explicația cea mai economică e totodată aceea care se apropie cel mai mult de adevăr se bazează, în ultimă analiză, pe identitatea postulată între legile lumii şi cele ale gîndirii" *{Antropologia structurală).*
Acest al treilea principiu nu ne angajează mai puțin decît al doilea, deoarece instituie între observator şi sistem un raport care e, el însuşi, neistoric. A înțelege nu înseamnă a relua sensul. Despărțindu-se de Schleiermacher *(Hermeneuticăşi critică,* 1828),de marele articol al lui Dilthey *(Geneza hermeneuticii,* 1900) şi de Bultmann *(Problematica hermeneuticii,* 1950), antropologia structurală nu intră în „cercul herme-ueutic", deoarece nu crede în istoricitatea raportului de înțelegere. Acest raport e obiectiv, independent Hp. nhs<>rY2l»r tocmai de aceea, antropologia structurală e ştiință, şi nu filosofie.

II. TRANSPUNEREA MODELULUI LINGVISTIC ÎN ANTROPOLOGIA STRUCTURALĂ

Putem urmări această transpunere în lucrările lui Levi-Strauss, spri-jinindu-ne pe articolele metodologice publicate în *Antropologia structurală.* Mauss spusese deja: „Societatea ar fi, cu siguranță, mult mai avansata dacă ar fi procedat, în domeniul ei, ca lingvistica" (articol din 1945, citat în *Antropologia structurală).*
Adevăratul punct de plecare e însă, pentru Levi-Strauss, revoluția fonologică din lingvistică: „Nu numai că a reînnoit perspectivele lingvisticii; o transformare de aşa amploare nu se limitează la o disciplină particulară. Fonologia nu poate evita de a juca, față de ştiințele sociale, acelaşi rol inovator pe care fizica nucleară, de exemplu, 1-a jucat în ansamblul ştiințelor exacte. Dar în ce

constă această revoluție, dacă încercăm să o privim în implicațiile ei cele mai generale? Răspunsul la această întrebare ne va fi dat de către ilustrul fonolog N. Trubețkoi. într-un articol-program, *Fonologia actuală,* el reduce, de fapt, metoda fonologică la patru demersuri fundamentale: mai întîi, fonologia trece de la studierea fenomenelor lingvistice *conştiente* la aceea a infrastructurii lor *inconştiente;* refuză să trateze termenii ca pe nişte entități independente, luînd dimpotrivă, ca bază a analizei sale, *relațiile* dintre termeni; introduce, de asemenea, noțiunea de *sistem:* „Fonologia actuală nu se mulțumeşte să declare că fonemele fac parte mereu dintr-un sistem, ci ne *arata* care sînt sistemele fonologice concrete, punînd în evidență structura lor". în sfirşit, fonologia țintește la descoperirea unor legi *generale,* fie găsite prin inducție, fie „deduse logic, lucru care le dă un caracter absolut". Şi astfel, pentru întîia dată, o ştiință socială ajunge să formuleze relații necesare. Acesta e sensul ultimei fraze a lui Trubețkoi, în vreme ce regulile de mai sus arată cum trebuie să procedeze lingvistica pentru a ajunge la acest rezultat" *(Antropologia structurală).*
Sistemele de înrudire i-au furnizat lui Levi-Strauss prima analogie riguroasă cu sistemele fonologice. Avem de-a face, într-adevăr, cu sisteme stabilite la nivelul inconştient al spiritului; apoi, e vorba de sisteme în care cuplurile opuse şi în general elementele diferențiale semnifică numai ele (tată-fm, unchi din partea mamei şi fiu al surorii, soț-soție, frate-soră): prin urmare, sistemul nu apare la nivelul termenilor, ci al cuplurilor în relație (cum ne arată rezolvarea elegantă şi convingătoare a problemefuncbiului din partea mamei). în sfîrşit, în astfel de sisteme puterea de înțelegere atîrnă de partea sincronică: ele sînt construite cu indiferență față de istorie, chiar dacă învelesc o felie diacronică, deoarece structurile de înrudire leagă o serie de generații[1].
Care e însă faptul ce îndreptățeşte această primă transpunere a modelului lingvistic? în mod esențial, aceea că înrudirea e, ea însăşi, un

[1] *Antropologia structurală:* „înrudirea nu e un fenomen static, ci exista doar pentru a se perpetua. Nu ne gîndim în aceste rînduri la dorința perpetuării rasei, ci la faptul că, în majoritatea sistemelor de înrudire, dezechilibrul ințial ce se produce, în sînul unei generații date, între cel ce cedează o femeie şi cel care o primeşte la el, nu poate fi stabilizat decît prin contra-prestații ce apar în generațiile ulterioare. Chiar şi cea mai elementară structură de înrudire există simultan în ordinea sincronică şi în cea a diacroniei". Această remarcă trebuie apropiată de aceea pe care o făceam mai sus în legătură cu diacronia în lingvistica structurală.

sistem de comunicare; numai aşa poate fi comparată cu limba: „Sistemul de înrudire e un limbaj; nu unul universal; îi putem prefera alte mijloace de expresie şi de acțiune. Din punct de vedere sociologic înseamnă că, în prezența unei culturi determinate, se pune mereu o'întrebare preliminară: oare sistemul e sistematic? O astfel de întrebare, la prima vedere absurdă, nu ar fi absurdă, la drept vorbind, decît raportată la limbă;deoarece limba e sistemul ce semnifică prin excelență; nu poate să nu semnifice, şi totalitatea existenței ei se află în semnificație. Dimpotrivă, problema trebuie examinată cu rigoare crescută pe măsură ce ne îndepărtăm de limbă pentru a studia alte sisteme, ce pretind şi ele că semnifică, dar a căror valoare de semnificare rămîne parțială, fragmentară sau

subiectivă: organizarea socială, arta etc."
Textul de mai sus ne propune să aşezăm sistemele sociale în ordine descrescătoare, însă „cu rigoare crescută", plecînd de la sistemul de semnificare prin excelenţă care e limba. Dacă înrudirea e cel mai apropiat sistem analog, lucrul e posibil deoarece şi ea e, asemenea limbii, „un sistem arbitrar de reprezentări, şi nu dezvoltarea spontană a unei situaţii de fapt"; această analogie nu apare însă decît dacă o organizăm plecînd de la caracteristicile care fac din ea o însoţire, nu o modalitate biologică: regulile căsătoriei „reprezintă, toate, tot atîtea feluri în care se asigură mişcarea femeilor în sînul grupului social, altfel spus în care un sistem de relaţii consanguine, de origine biologică, e înlocuit cu un sistem sociologic de alianţă". Privite astfel, aceste reguli fac din înrudire „un fel de limbaj, adică un ansamblu de operaţii al căror scop e de a asigura un anumit gen de comunicare între indivizi şi grupuri. Faptul că, în cazul de faţă, „mesajul" e constituit de femeile grupului, care circulă între clanuri, descendenţi sau familii (şi nu de cuvintele grupului, care circulă între indivizi, ca în cazul limbajului) nu alterează cîtuşi de puţin identitatea fenomenului avut în vedere de fiecare dată".
întregul program din *Gîndirea sălbatică* e cuprins în rîndurile de mai sus, iar principiul de generalizare e şi el instituit; mă voi mulţumi să citez un text din 1945: „într-adevăr, sîntem puşi în situaţia de a ne întreba dacă diferitele aspecte ale vieţii sociale, inclusiv arta şi religia, a căror studiere poate fi înlesnită de metode şi noţiuni împrumutate din lingvistică, nu sînt nişte fenomene a căror natură o întîlneşte pe cea a limbajului. Cum am putea verifica această ipoteză? Fie că ne vom limita investigaţia la o singură societate, fie că o vom extinde la mai multe, va trebui să împingem analiza diferitelor aspecte ale vieţii sociale destul de departe,
38
39
pentru a putea atinge un nivel la care trecerea de la unul la altul va deveni posibilă; altfel spus, să elaborăm un fel de cod universal, în măsură să exprime proprietăţile comune variatelor structuri specifice ce se referă la fiecare aspect în parte. Utilizarea acestui cod va trebui să fie legitimă în fiecare sistem luat separat, şi de asemenea pentru toate, cînd va fi vorba să le comparăm.Vom fi astfel în situaţia să ştim dacă am atins natura lor cea mai profundă, şi dacă ele sînt sau nu realităţi de acelaşi tip". Esenţa acestei înţelegeri a structurilor se concentrează în ideea de cod, privit ca o corespondenţă formală între structuri ce sînt specificate, aşadar în sens de omologie structurală. Dar acest fel de a înţelege funcţia simbolică poate fi socotit riguros independent de observator: „Limbaj ui e prin urmare un fenomen social, ce constituie un obiect independent de observator, şi pentru care avem lungi serii statistice". Problema noastră va fi de a stabili în ce fel inteligenţa obiectivă, care decodează, e în stare să se aşeze în locul inteligenţei hermeneutice, care descifrează sensuri, cu alte cuvinte le preia pentru sine, sporindu-se prin această preluare. O remarcă a lui Levi-Strauss ne-ar putea pune pe drumul bun: autorul notează că „impulsul originar" de a schimba femeile ne poate revela, printr-o întoarcere asupra modelului lingvistic, lucruri interesante în legătură cu originea oricărui limbaj: „Asemenea schimbului de femei, impulsul originar care i-a constrîns pe bărbaţi să „schimbe" cuvinte nu trebuie oare căutat într-o reprezentare dedublată ce rezultă, ea însăşi, din funcţia simbolică ce tocmai a apărut? De îndată ce un obiect sonor e însuşit ca unul ce are valoare imediată,în acelaşi timp pentru cel ce vorbeşte şi pentru cel ce ascultă, obiectul în cauză dobîndeşte o natură contradictorie, ce nu poate fi neutralizată decît printr-un schimb de valori complementare, lucru la care se reduce întreaga viaţă socială". Afirmînd cele de mai sus nu spunem însă că structuralismul intră în joc doar pe fondul, deja constituit, al „reprezentării dedublate, ce rezultă ea însăşi din funcţia simbolică"? Nu înseamnă că facem apel la o altă înţelegere, ce vizează însăşi dedublarea, fără care nu poate exista nici un schimb? Ştiinţa obiectivă a schimburilor nu e oare un segment abstract în înţelegerea totală a funcţiei simbolice, care ar fi, în adîncimea ei, o înţelegere semantică? Raţiunea de a fi a structuralismului ar consta astfel în restituirea unei înţelegeri depline, însă doar după ce aceasta va fi fost revocată, obiectivată şi reluată de către inteligenţa structurală; mediat în acest fel de forma structurală, fondul semantic ar putea deveni accesibil unei înţelegeri indirecte, dar mai sigure.
40
Să lăsăm deocamdată problema suspendată (pînă la sfîrşitul acestui studiu) şi să urmăm firul analogiilor şi al generalizării.
La început, generalizările lui Levi-Strauss sînt foarte prudente şi înconjurate de precauţii. într-adevăr, analogia structurală dintre fenomenele sociale şi limbaj, considerat în structura lui fonologică, e foarte complexă. în ce sens se poate spune că „natura primelor o întîlneşte pe cea a limbajului"? Nu avem a ne teme de nici un echivoc atîta timp cît semnele schimbului nu sînt ele însele elemente ale discursului. Vom spune, de pildă, că bărbaţii schimbă femeile tot aşa cum schimbă între ei cuvinte; formalizarea care a făcut să apară omologia de structură nu e doar legitimă, ci şi foarte convingătoare. Lucrurile se complică însă în artă şi în religie; în acestea nu avem de-a face doar cu „un fel de limbaj", ca în cazul regulilor căsătoriei şi ale sistemelor de înrudire, ci cu un discurs semnifîcant construit pe baza limbajului, ce e considerat ca instrument de comunicare. De acum, analogia se deplasează chiar în interiorul limbajului, şi se referă la structura unui anumit discurs particular, în comparaţie cu structura generală a limbii. Nu avem prin urmare nici o siguranţă, a priori, că raportul dintre diacronie şi sincronie, valabil în lingvistica generală, organizează într-un mod la fel de preponderent structura discursurilor particulare. Lucrurile spuse nu au, obligatoriu, o arhitectură similară cu cea a limbajului ca instrument universal al rostirii. Tot ce putem afirma e că modelul lingvistic orientează cercetarea spre articulări ce îi sînt similare,

altfel spus spre o logica a opozițiilor şi a corelațiilor - în sfîrşit, spre un sistem de diferențe: „Situîndu-se într-un punct de vedere mai teoretic (mai înainte, Levi-Strauss vorbea despre limbaj ca de o condiție diacronică a culturii, deoarece vehiculează învățarea şi educația), limbajul apare ca o condiție a culturii, în măsura în care cea din urmă are o arhitectură similară arhitecturii limbajului. Şi unul şi cealaltă semnifică prin mijlocirea opozițiilor şi corelațiilor, altfel spus a relațiilor logice. Putem aşadar să considerăm limbajul ca pe o fundație menită să suporte, uneori, structuri mai complexe, însă de acelaşi tip cu ale sale, ce corespund culturii avută în vedere prin diferite aspecte". Levi-Strauss e silit însă să admită că legătura reciprocă dintre cultură şi limbaj nu e justificată îndeajuns de rolul universal al limbajului în cultură. El însuşi va recurge la un al treilea termen pentru a întemeia paralelismul dintre modalitățile structurale ale limbajului şi culturii: „Nu am sesizat chiar de la început că limba şi cultura sînt două modalități paralele ale unei activități mai fundamentale;
41
în clipa de față, mă gîndesc la acest musafir, ce se află printre noi, deşi nimeni nu 1-a invitat la dezbatere: *spiritul uman."* Evocarea unei a treia părți ridică probleme grave, deoarece un spirit îl înțelege pe un altul nu numai prin analogii de structură ci şi prin reluarea şi continuarea discursurilor particulare. Nimic însă nu ne poate garanta că această înțelegere are ca punct de plecare principiile fonologiei. Tentativa structualista îmi pare prin urmare perfect legitimă şi la adăpost de orice critică atîta timp cît păstrează conştiința condițiilor ei de validitate - şi de asemenea a propriilor ei limite. în orice ipoteză însă, un lucru e sigur: corelația trebuie căutată nu „între limbaj şi atitudini, ci între expresiile omogene, deja formalizate, ale structurii lingvistice şi ale structurii sociale". Doar cu această condiție „se va deschide calea unei antropologii concepută ca o teorie generală a raporturilor şi unei analize a societăților în funcție de caracterele diferențiale, proprii sistemelor de raporturi ce le definesc atît pe unele cît şi pe celelalte".
în acest fel, problema mea se precizează: care e locul unei „teorii generale a raporturilor" într-o teorie generală a sensului[1] ?
Ce înțelegem cînd înțelegem structura în artă şi religie? Şi în ce fel înțelegerea structurii luminează înțelegerea hermeneutică, deschisă spre reluarea intențiilor semnificante?
Odată ajunşi aici, problema timpului ne poate oferi un bun punct de sprijin. Vom urma destinul raportului dintre diacronie şi sincronie în transpunerea modelului lingvistic, şi-1 vom confrunta cu ceea ce vom putea stabili în legătură cu istoricitatea sensului în cazul simbolurilor pentru care dispunem deja de bune secvențe temporale.
[1] Levi-Strauss poate accepta această problemă, deoarece o pune chiar el, într-o excelentă formulare: „Ipoteza mea de lucru are aşadar ca bază o poziție medie: există corelații ce se pot, probabil, sesiza, între anumite aspecte şi niveluri; în ce ne priveşte, trebuie să vedem care sînt aceste aspecte şi unde se situează aceste niveluri". în răspunsul dat lui Haudricourt şi lui Granai, Levi-Strauss pare a admite că există o zonă de validitate optimă pentru o teorie generală a comunicării: „Chiar de acum, o astfel de încercare e posibilă, la trei niveluri: aceasta deoarece regulile de înrudire şi de căsătorie servesc la asigurarea comunicării dintre femei şi grupuri, aşa cum regulile economice servesc la asigurarea comunicării dintre bunuri şi servicii, iar regulile lingvistice la asigurarea comunicării mesajelor." Putem reține şi precauțiile autorului îndreptate împotriva exceselor metalingvisticii americane.
42

III. GÎNDIREA SĂLBATICĂ

în *Gîndirea sălbatică,* Levi-Strauss procedează la o generalizare îndrăzneață a structuralismului. Desigur, nimic nu ne îndreptățeşte să tragem concluzia că autorul refuză orice colaborare cu alte modalități de înțelegere; nu putem spune nici că structuralismul nu are limite; aceasta deoarece nu întreaga gîndire cade sub jurisdicția lui, ci doar un nivel al gîndirii: nivelul gîndirii sălbatice. Cu toate acestea, cititorul care trece de la *Antropologia structurală* la *Gîndirea sălbatică* e izbit de schimbarea de orientare şi de ton: autorul nu mai procedează din aproape în aproape, de la domeniul înrudirii la cel al artei sau al religiei. Un întreg nivel al gîndirii, privit global, devine obiect de investigat; iar acest nivel de gîndire e socotit el însuşi ca o formă a gîndirii unice nesupusă regulilor; nu există sălbatici ce s-ar opune oamenilor civilizați, nici mentalitate primitivă sau gîndire a sălbaticilor; nu există nici exotism absolut: dincolo de „iluzia totemică" există doar o gîndire sălbatică. Iar această gîndire nici măcar nu e anterioară logicii: nu e prelogică, ci omoloagă cu gîndirea logică. Şi aceasta în sensul tare al cuvîntului: clasificările ei ramificate şi delicata ei nomenclatură constituie esența gîndirii clasificatoare înseşi, ce operează însă, cum spune Levi-Strauss, la un alt nivel strategic - nivelul sensibilității. Gîndirea sălbatică gîndeşte ordinea, fiind însă o gîndire ce nu se gîndeşte pe sine. Prin acest aspect, răspunde foarte bine condițiilor strucuralismului evocate mai sus: ordinea inconştientă - privită ca sistem al diferențelor - e o ordine susceptibilă de a fi tratată obiectiv, „independent de observator". Prin urmare, vor fi inteligibile doar organizările de la nivelul inconştient; a înțelege nu înseamnă a relua intențiile de a semnifica, a le reînsufleți printr-un act istoric de interpretare ce s-ar înscrie, şi el, într-o tradiție continuă; inteligibilitatea se defineşte prin codul de transformări ce asigură corespondențele şi omologiile dintre configurații aparținînd unor nivele diferite ale realității sociale (organizare în clanuri, nomenclaturi şi clasificări de animale şi de plante, mituri şi arte etc). Voi caracteriza metoda foarte pe scurt: ea înseamnă a alege sintaxa, şi nu semantica. Această alegere e perfect legitimă, în măsura în care e un pariu respectat cu coerență. Din nefericire, nu avem la îndemînă o reflecție asupra condițiilor ei de validitate Şi asupra prețului ce trebuie plătit pentru acest tip de înțelegere, cu alte cuvinte o reflecție asupra limitelor, ce apărea totuşi, pe ici pe colo, în lucrările anterioare.

în ce mă privește, mă surprinde faptul că toate exemplele sînt luate din aria geografică a așa-zisului totemism, dar niciodată din gîndirea semitică, preelenică sau indo-europeană; și mă întreb ce implică această limitare inițială a materialului etnografic și uman. Nu cumva autorul a aranjat prea frumos lucrurile legînd soarta gîndirii sălbatice de o arie culturală - aria „iluziei totemice" - în care configurațiile sînt mai importante decît conținuturile, și în care gîndirea e într-adevăr un fel de bri-colaj prin faptul că operează asupra unui material eteroclit, un fel de moloz de sensuri? Cartea nu pune niciodată problema unității gîndirii mitice, iaT generalizarea la orice gîndire sălbatică e socotită un fapt dobîndit. Eu mă întreb însă dacă fondul mitic de care sîntem legați -semitic (egiptean, babilonian, aramean, ebraic), protoelenic, indo-euro-pean -se pretează la fel de ușor la o astfel de operație; sau, mai degrabă
- insist asupra acestui punct -, i se pretează cu siguranță, dar oare fără rest? în exemplele din *Gîndirea sălbatică,* lipsa de putere semnificantă a conținuturilor și luxuriania configurațiilor par a constitui un exemplu extrem mai degrabă decît o formă canonică. întîmplarea face însă că o parte a civilizației - tocmai aceea care nu provine din cultura noastră -se pretează mai bine decît oricare alta la aplicarea metodei structurale transpusă din lingvistică. Lucru ce nu dovedește însă că înțelegerea structurilor altor civilizații e atît de clară, și nici că poate fi atît de încheg ată. Am vorbit mai sus de un preț ce trebuie plătit: acest preț - lipsa de putere semnificantă a conținuturilor - nu e prea ridicat pentru tote-miști, deoarece compensația - marea putere semnificantă a configurațiilor - e foarte mare. Iar gîndirea totemiștilor are cele mai multe afinități cu structuralismul. Mă întreb dacă exemplul meu e... exemplar, sau dacă nu cumva e o excepție de la regulă[1].
Există, poate, un alt pol al gîndirii mitice, în care organizarea sintactică e mai slabă, joncțiunea cu ritul mai puțin marcată iar legătura cu clasificările sociale mai subtilă, dar în care bogăția semantică permite,
' Cîteva aluzii, în acest sens, în *Gîndirea sălbatică:* „Puține civilizații par a fi avut gustul erudiției, al speculației și a ceea ce apare uneori ca un fel de dandism intelectual
- oricît de ciudată ne-ar părea această expresie cînd e aplicată unor oameni al căror nivel de viață era rudimentar - în aceeași măsură ca civilizația australiană. Dacă vreme de veacuri sau de milenii Australia a trăit închisă asupra ei înseși, și dacă în aceste condiții speculațiile și discuțiile au fost foarte intense; dacă, în sfîrșit, influențele modei au fost deseori determinante, înțelegem cum s-a putut constitui un fel de stil sociologic și filosofic comun, ce nu a exclus variațiile căutate în mod metodic, și dintre care
dimpotrivă, reluări istorice numeroase, în contexte sociale variabile. La acest pol al gîndirii mitice, pe care-1 voi ilustra cu exemple luate din lumea ebraică, înțelegerea structurală e, poate, mai puțin importantă, și în orice caz mai puțin exclusivă, pretinzînd, mai mult decît altundeva, articularea cu o înțelegere hermeneutică ce interpretează tocmai conținuturile, pentru a le prelungi viața și a le încorpora eficacitatea în reflecția filosofică. Ajuns aici, piatra mea de hotar va fi problema timpului, care mi-a pus în mișcare reflecția: *Gîndirea sălbatică ajunge* la concluziile la care ajunge mulțumită conceptelor lingvistice de sincronie și de diacronie, rezultatul fiind o concepție de ansamblu despre legăturile dintre structură și eveniment. Problema noastră e de a vedea dacă același raport poate fi întîlnit, într-un mod identic, pe întregul front al gîndirii mitice. Levi-Strauss reia cu plăcere o formulare a lui Boas: „Am putea crede că universurile mitologiei sînt sortite dezagregării imediat după ce s-au constituit, pentru ca noi lumi să apară din resturile lor". Aceste cuvinte introduceau unul dintre articolele adunate în *Antropologia structurală.* Prin compararea cu activitățile de bricolaj, Levi-Strauss aduce clarificări asupra raportului invers dintre soliditatea sincronică și fragilitatea diacronică a universurilor mitologice.
Spre deosebire de inginer, cel ce face bricolaj nu lucrează cu un material pe care 1-a produs în vederea folosirii actuale, ci cu o sumă limitată și amestecată de procedee ce-1 constrîng să se mulțumească, cum se spune, cu mijloacele de la bord; sumă alcătuită din reziduuri ale unor construcții și distrugeri anterioare, și reprezentînd starea contingență a instrumentelor de lucru la un moment dat. Cel ce face bricolaj operează cu semne deja uzate, ce preconstrîng noile reorganizări. Asemenea brico-lajului, mitul „se adresează unei colecții de reziduuri de lucrări umane, cu alte cuvinte unui subansamblu al culturii". în termeni de eveniment și de structură, de diacronie și de sincronie, gîndirea mitului creează
chiar și cele mai mărunte erau repertoriate și comentate cu intenție favorabilă sau ostilă". Iar la sfîrșirul cărții putem citi: „Există prin urmare un fel de antipatie profundă între istorie și sistemele de clasificare. Acest lucru explică probabil ceea ce am fi tentați să numim „vidul totemic" deoarece tot ce ar putea evoca totemismul pare a fi curios de absent din marile civilizații, chiar și în stare de vestigii. Oare acest lucru nu se datorează faptului că ele au decis să se explice, în propriii lor ochi, prin istorie, și că acest act e incompatibil cu clasificarea lucrurilor și a ființelor (naturale și sociale) cu ajutorul grupurilor finite"?

structuri cu reziduuri sau resturi de evenimente: construindu-și palatele din molozul discursului social anterior, ea ne dă un model contrar celui al științelor, care dă formă de eveniment nou unor structuri: „Gîndirea mitului, ce e un fel de bricolaj, își elaborează structurile legînd între ele evenimentele, sau mai curînd reziduurile acestora, în vreme ce știința, care e într-un marș continuu prin însuși faptul că se instaurează, creează, sub formă de evenimente, mijloace și rezultate, grație unor structuri pe care le fabrică fără încetare - propriile-i ipoteze și teorii".
Desigur, Levi-Strauss opune mitul și știința doar pentru a le apropia mai apoi, deoarece, spune el, „cele două demersuri au un grad de validitate egal": „Gîndirea mitului nu e doar prizonieră a unor evenimente și experiențe pe care le dispune și le redispune fără încetare, pentru a le descoperi un sens; ea e și eliberatoare, prin protestul

pe care îl ridică împotriva non-sensului, cu care ştiinţa s-a resemnat, iniţial, să trateze". Nu e însă mai puţin adevărat că sensul se află în tabăra configuraţiilor actuale şi a sincroniei. Tocmai de aceea astfel de societăţi sînt atît de fragile în faţa evenimentelor; ca şi în lingvistică, evenimentul joaca un rol de ameninţare, de factor ce deranjează, şi întotdeauna de simplă interferenţă contingenţă (precum răsturnările demografice - războaie, epidemii - ce alterează ordinea stabilită): „Structurile sincronice ale sistemelor zise totemice sînt extrem de vulnerabile la efectele diacro-niei". Instabilitatea mitului devine astfel un semn al primatului sincroniei. Tocmai de aceea, pretinsul totemism „e o gramatică sortită la a se degrada într-un lexic"; „ca un palat plutind pe suprafaţa unui rîu, clasificarea tinde la a se descompune, iar părţile ei se leagă între ele altfel decît ar fi vrut arhitectul, sub efectul curenţilor de apă şi al apelor ce stagnează, al obstacolelor şi al strîmtorilor. Prin urmare, în totemism funcţia învinge inevitabil structura; iar problema pe care el nu a încetat de a o pune teoreticienilor e aceea a raportului dintre structură şi eveniment. Marea lecţie a totemismului e aceea că forma structurii poate supravieţui uneori, chiar dacă structura însăşi cade în faţa evenimentului".
Istoria mitului e în serviciul luptei structurii împotriva evenimentului şi reprezintă un efort al societăţilor pentru anularea acţiunii perturbatoare a factorilor istorici; ea reprezintă o tactică de anulare a istoricului şi de amortizare a evenimentelor. De pildă, făcînd din istorie şi din modelul ei intemporal nişte fapte ce se reflectă reciproc, aşezînd strămoşii în afara istoriei şi făcînd din istorie o copie a strămoşilor, „diacronia, oarecum îmblînzită, colaborează cu sincronia fără ca riscul
izbucnirii unor noi conflicte între ele să existe". Funcţia de a articula trecutul din afara timpului cu ritmul vieţii şi al anotimpurilor, şi de asemenea cu înlănţuirea generaţiilor, îi va reveni tot ritualului. Riturile „se pronunţă asupra diacroniei, însă fac acest lucru tot în termeni de sincronie, deoarece simplul fapt de a le celebra echivalează cu schimbarea trecutului în prezent".
Levi-Strauss interpretează churinga - obiecte din piatră sau din lemn, ori galeţi ce reprezintă corpul strămoşului - tocmai în această perspectivă: ca o atestare a „fiinţei diacronice a diacroniei în chiar sînul sincroniei". Le atribuie aceeaşi savoare de istoricitate ca şi arhivelor noastre: fiinţe încarnate ale evenimenţialităţii, istorie pură apărută chiar în inima gîndirii clasificatoare. în acest fel, însăşi istoricitatea mitului e înrolată în strădania raţionalităţii: „Popoarele zise primitive au fost în stare să elaboreze metode rezonabile pentru a ajunge să insereze iraţionalitatea în raţionalitate, sub dublul aspect al contingenţei logice şi al turbulenţei afective. Sistemele clasificatorii permit aşadar integrarea istoriei; chiar şi a celei pe care am putea-o socoti rebelă la sistem - ba chiar îndeosebi a ei".

IV. LIMITELE STRUCTURALISMULUI?

Am urmărit intenţionat, în opera lui Levi-Strauss, seria transpunerilor modelului lingvistic, pînă la ultima lui generalizare, în *Gîndirea sălbatică.* Conştiinţa validităţii unei metode, spuneam la început, e inseparabilă de conştiinţa propriilor ei limite. Limite care îmi par a fi de două feluri: pe de o parte, mi se pare că trecerea la gîndirea sălbatică e făcută printr-un exemplu prea favorabil, care e, poate, excepţional. Pe de altă parte, trecerea de la o ştiinţă structurală la o filosofie structuralistă îmi Pare puţin satisfăcătoare, şi chiar puţin coerentă. Cumulîndu-şi efectele, aceste două treceri la limită dau cărţii un accent deosebit, seducător şi provocator totodată, aspect care o distinge de lucrările anterioare ale autorului.
Exemplul e oare exemplar? mă întrebam mai sus. în timp ce parcurgeam *Gîndirea sălbatică* a lui Levi-Strauss citeam şi remarcabila lucrare a lui Gerhard von Rad consacrată *Teologiei tradiţiilor istorice din Israel,* care e primul volum al unei *Teologii a Vechiului Testament*

(Munchen, 1957). M-am trezit în faţa unei concepţii teologice absolut inversă faţă de cea a totemismului şi care, prin însuşi faptul că i se opune, sugerează o legătură inversă între diacronie şi sincronie, punînd totodată într-un mod foarte urgent problema relaţiei dintre înţelegerea structurală şi înţelegerea hermeneutică.
^. Ce e hotărîtor pentru înţelegerea nucleului de sens al Vechiului Testament? Nu nomenclaturile şi clasificările, ci evenimentele fondatoare. Dacă ne limităm la teologia Hexateucului, conţinutul semnificant e o propăvăduire - anunţarea epopeii lui Iahve, constituită într-o reţea de evenimente. E o *Heilgeschichte,* o poveste despre salvarea sufletului. Prima secvenţă e dată în ce urmează: eliberarea din Egipt, traversarea Mării Roşii, revelaţia de pe muntele Sinai, rătăcirea prin deşert, împlinirea profeţiei Pămîntului făgăduit etc. Un al doilea nucleu de organizare e centrat în jurul temei Unsului poporului israelit şi misiunii lui David. în sfîrşit, al treilea nucleu de sens se instalează după catastrofă: distrugerea apare aici ca un eveniment fundamental deschis asupra alternativei

nerezolvate dintre promisiune şi ameninţare. Metoda de înţelegere aplicabilă la reţeaua evenimentelor constă în a restitui *strădania intelectuală*rezultată dintr-o credinţă istorică şi desfăşurată într-un cadru confesional, deseori în imnuri şi întotdeauna legată de cult. Gerhard von Rad scrie foarte bine: „Pe cînd istoria critică tinde să găsească un minim ce poate fi verificat", „imaginea kerigmatică a vestirii tinde spre un maxim teologic". Or, ceea ce a inspirat această elaborare a tradiţiilor şi a ajuns la Scriptură e tocmai strădania intelectuală. Von Rad arată în ce fel s-a constituit un spaţiu în care gravitau tradiţiile împrăştiate plecînd de la o confesiune minimă, tradiţii aparţinînd unor surse diferite, transmise de diverse grupuri, triburi sau clanuri. De pildă, saga lui Avraam, a lui Iacov sau a lui Iosif, ce aparţin unor cicluri diferite la origine, au fost, ca să spunem aşa, aspirate şi înghiţite de nucleul primordial al mărturisirii de credinţă ce celebra acţiunea istorică a lui Iahve. După cum vedem, se poate vorbi de un primat al istoriei, şi aceasta în sensuri multiple:într-un prim sens, care e unul fondator, deoarece toate raporturile lui Iahve cu Israel sînt semnificate prin şi în evenimente ce nu au **lăsat** nici o urmă în teologia speculativă - dar de asemenea şi în celelalte două sensuri pe care le-am precizat la început. Prelucrarea teologică a acestor evenimente e o istorie ordonată ea însăşi - o tradiţie ce interpretează. Reinterpretarea de către fiecare generaţie a fondului de tradiţii conferă înţelegerii istoriei un caracter istoric şi dă naştere unei dezvoltări
48
ce are o unitate de semnificaţie imposibil de proiectat într-un sistem. Ne găsim în faţa unei interpretări istorice a domeniului istoric; însuşi faptul că sursele sînt juxtapuse, dubletele menţinute şi contradicţiile puse la vedere are un sens adînc: tradiţia se corectează pe sine prin adăugiri, şi tocmai acestea constituie, prin faptul că există, o dialectică teologică. Faptul că prin strădania de reinterpretare a propriilor tradiţii Israel şi-a conferit o identitate care e ea însăşi istorică e remarcabil: critica arată că probabil nu a existat nici o unitate a lui Israel înaintea regrupării clanurilor într-un fel de amfictonie posterioară instalării.Poporul lui Israel s-a proiectat în trecut ca un popor unic care a cunoscut, într-o totalitate indivizibilă, eliberarea din Egipt, revelaţia de pe muntele Sinai, întîmplările din pustie şi dăruirea Pămîntului făgăduit, interpretîndu-şi istoric propria-i istorie. Unicul principiu teologic spre care tinde întreaga gîndire a lui Israel, poporul lui Dumnezeu, e acesta: Israel'a existat şi a acţionat dintotdeauna ca o unitate, iar Dumnezeu îl tratează ca pe o unitate; această identitate e însă de nedespărţit de căutarea nesfîrşită a unui sens al istoriei, în istorie: „Israel, arată von Rad, despre care prezentarea istoriei Vechiului Testament are atîtea de spus, e obiect de credinţă, dar şi obiect al unei istorii clădită de credinţă".
în acest fel, trei istoricităţi se leagă una de alta: după cea a evenimentelor fondatoare, sau a *timpului ascuns* —, după cea a interpretării vii de către autorii de texte sacre, ce constituie *tradiţia* -, iată că apare istoricitatea înţelegerii, *istoricitatea hermeneuticii.* Gerhard von Rad foloseşte cuvîntul *Entfaltung,* „desfăşurare", pentru a arăta sarcina ce revine unei teologii a Vechiului Testament care respectă triplul caracter istoric al unei poveşti sfinte, *heilige Geschichte* (nivelul evenimentelor fondatoare), al unor *Ueberlieferungen* (nivelul tradiţiilor constitutive) şi, în sfîrşit, al identităţii lui Israel (nivelul tradiţiei constituite). Această teologie trebuie să respecte prioritatea evenimentului asupra sistemului: „Gîndirea ebraică e gîndită în sînul tradiţiilor istorice; principala ei preocupare e combinarea convenabilă a tradiţiilor şi interpretarea lor teologică; în acest proces, regruparea istorică o ia întotdeauna înaintea regrupării intelectuale şi teologice". Gerhard von Rad îşi încheie capitolul metodologic în aceşti termeni: „Pentru felul în care înţelegem mărturia poporului lui Israel ar fi fatal să o organizăm, chiar de la început, pe baza unor categorii teologice care, deşi sînt foarte obişnuite printre noi, nu au nimic de a face cu acelea de la care numitul popor şi-a ordonat propria-i gîndire teologică". Din acest moment, „re-povestirea",
49

wiederzählen, rămîne forma cea mai legitimă a discursului asupra Vechiului Testament, iar transmiterea hermeneutică, *Entfaltung,* e repetarea unei transmiteri care a prezidat la elaborarea tradiţiilor fondului biblic. Ce rezultă din cele de mai sus, în legătură cu raporturile dintre diacronie şi sincronie? în marile simboluri ale gîndirii ebraice, pe care le-am studiat în *Simbolica răului* şi în miturile - precum cel al facerii lumii i şi cel al căderii - clădite pe un prim strat simbolic, m-a izbit un lucru: aceste simboluri şi mituri nu-şi epuizează sensurile în aranjări omoloage cu cele ale aranjărilor sociale. Nu spun că nu s-ar preta metodei structurale; dimpotrivă, sînt convins de contrariul. Susţin doar că metoda structurală nu le epuizează sensul, acesta fiind o rezervă de sens gata de a fi utilizată în alte structuri. Mi se va replica: bricolajul e tocmai această refolosire. Nu tocmai: bricolajul operează cu resturi; în bricolaj, structura salvează evenimentul, iar resturile joacă rolul unor constrîngeri prealabile, al unui mesaj pretransmis.Ele au inerţia unui presemnificat, în timp ce reutilizarea simbolurilor biblice în aria culturii noastre se bazează, dimpotrivă, pe o bogăţie semantică şi pe un surplus al semnificatului ce deschid calea unor noi interpretări.Dacă avem în vedere din această perspectivă secvenţa pe care o constituie povestirile babiloniene despre potop, potopul biblic şi lanţul de reinterpretări rabinice şi cristologice, observăm de îndată că aceste reluări figurează tocmai reversul bricolajului; nu se mai poate vorbi de o folosire a resturilor în structuri a căror sintaxă era mai importantă decît semantica, ci de utilizarea unui surplus ce ordonează el însuşi, ca^tr-o oferire primordială a unui sens, intenţiile rectificatoare cu caracter/propriu-zis teologic şi filosofic, care; se aplică pe fondul simbolic. în aceste secvenţe ordonate în jurul unei reţele de evenimente ce semnifică, cel ce motivează tradiţia şi interpretarea e surplusul iniţial de sens. Tocmai de aceea

trebuie să vorbim, în astfel de cazuri, de o reglare semantică prin conținut, şi nu doar de o reglare structurală, ca în cazul totemismului. Explicația structuralistă ei învingătoare în sincronie („sistemul e dat în sincronie...", *Gîndirew sălbatică).* Tocmai de aceea, ea e foarte la largul ei în societățile în cârd sincronia e puternică iar diacronia perturbatoare, precum în lingvistică. Ştiu bine că structuralismul nu e lipsit de apărare în fața acestei! probleme, admițînd că „dacă orientarea structurală rezistă şocurilor, ea dispune la fiecare răsturnare de situație de mai multe mijloace pentru al restabili un sistem dacă nu identic sistemului anterior, cel puțin de ace-| laşi tip formal". în *Gîndirea sălbatică* găsim exemple de remanentă saiu

50

de perseverare a sistemului: „Presupunînd că a existat un moment inițial (despre care nu putem avea decît o noțiune teoretică) în care ansamblul sistemelor a fost ajustat cu exactitate, acest ansamblu va reacționa la orice schimbare ce i-ar afecta mai întîi o singură parte ca o maşină cu efect *defeed-back:* aservită (în cele două sensuri ale cuvîntului) armoniei sale anterioare, ea va orienta organul dereglat în sensul unui echilibru care va fi, în cel mai rău caz, un compromis între starea de dinainte şi dezordinea introdusă din afară". în acest fel, reglarea structurală e mult mai apropiată de fenomenul de inerție decît de reinterpretarea vie, ce îmi pare a caracteriza adevărata tradiție. Timpul ascuns al simbolurilor poate purta dubla istoricitate - a tradiției ce transmite şi sedimentează interpretarea şi a interpretării ce susține şi reînnoieşte tradiția - din cauză că reglarea semantică vine din excesul potențialului de sens față de utilizare şi de funcția lui în interiorul sistemului dat în sincronie. Dacă ipoteza noastră e valabilă, remanenta structurillor şi supra-determinarea conținuturilor ar fi două condiții diferite ale diacroniei. Ne putem întreba dacă nu cumva combinarea în grade diferite şi poate în proporție inversă a acestor două condiții generale îngăduia unor anumite societăți - după cum remarcă însuşi Levi-Strauss - „să elaboreze o schemă unică ce le permite să integreze punctul de vedere al structurii şi pe cel al evenimentului". Cînd însă această integrare se face, cum am spus mai sus, prin modelul unei maşini *cufeed-back,* ea nu mai e decît un „compromis între starea de dinainte şi dezordinea introdusă din afară". Tradiția sortită să dureze şi capabilă de a se reîncarna în diferite structuri nu purcede, mi se pare, din supradeterminarea conținuturilor mai mult decît din remanenta structurilor.

Discuția de mai sus ne pune în situația de a pune sub semnul întrebării valabilitatea modelului lingvistic şi semnificația submodelului etnologic împrumutat din sistemul de denumiri şi de clasificări pe care în mod curent îl numim totemic. Modelul etnologic are un raport de potrivire privilegiat cu modelul precedent: ambele au o aceeaşi exigență de distanță ce marchează diferențe; şi pentru unul şi pentru celălalt, structuralismul semnalează „coduri în măsură de a vehicula mesaje ce pot fi transpuse în termenii altor coduri, şi de a exprima în propriul lor sistem mesajele primite prin canalul unor coduri diferite". Dar dacă e adevărat, cum mărturiseşte uneori autorul, că „tot ce ar putea evoca totemismul pare a fi absent, într-un mod ce trebuie remarcat,- din aria marilor civilizații din Europa şi din Asia, chiar şi în stare de vestigii",

51

avem oare dreptul să identificăm *gîndirea* sălbatică în general cu un tip care, poate, nu e exemplar decît pentru că are o poziție extremă în înlănțuirea tipurilor mitice pe care ar trebui să le putem înțelege şi venind din direcție opusă, fără să cădem în „iluzia totemică"? Sînt înclinat să cred că, în istoria omenirii, supraviețuirea excepțională a propăvăduirii ebraice, în contexte socio-culturale reînnoite la nesfîrşit, reprezintă celălalt pol al gîndirii mitice, exemplar şi el, tocmai prin faptul că e

extrem.

în acest lanț de tipuri, pe care le-am reperat prin poluri, tempo-ralitatea - cea a tradiției şi cea a interpretării - are aspecte diferite, după cum sincronia e victorioasă asupra diacroniei - sau invers. La o extremitate, cea a tipului totemic, avem o temporalitate fisurată, ce verifică destul de bine formula lui Boas: „S-ar putea spune că lumile mitologiei sînt sortite dezagregării îndată ce s-au format, pentru ca noi universuri să se nască din resturile lor". La cealaltă extremitate, cea a tipului kerigmatic, avem o temporalitate reglată prin reluarea neîncetată a sensului într-o tradiție interpretantă.

Dar dacă lucrurile stau astfel, putem oare continua să vorbim de mit, fără a risca echivocuri? Putem accepta foarte bine că în modelul totemic, în care structurile sînt mai importante decît conținuturile, mitul tinde să se identifice cu un „operator", cu un „cod" ce reglează un sistem de transformări; Levi-Strauss îl defineşte chiar aşa: „Sistemul mitologiei şi reprezentările pe care el le pune în mişcare servesc prin urmare la stabilirea unor raporturi de omologie între condițiile naturale şi cele sociale, sau, mai precis, lâ^defmirea unei legi de echivalență între contraste semnificative situatepe mai multe planuri: geografic, meteorologic, zoologic, botanic, tehnic, economic, social, ritual, religios, filosofic". Expusă astfel, în termeni de structură, funcția mitului apare în sincronie; soliditatea lui sincronică e inversă față de fragilitatea diacronică pomenită de formula lui Boas.

In modelul kerigmatic, explicația structurală e fără îndoială lămuritoare, cum voi încerca sa arăt în încheiere, însă reprezintă un strat expresiv de nivelul al doilea, subordonat surplusului de sens al fondului simbolic: mitul luiAdam, de exemplu, e secundar în raport cu elaborarea expresiilor simbolice de pur şi impur, de rătăcire şi exil, ce s-au constituit la nivelul experienței de cult şi de penitență: bogăția acestui fond simbolic nu apare decît diacronic, în vreme ce punctul de vedere sincronic atinge doar funcția socială actuală a mitului, mai mult sau mai puțin

comparabilă cu operatorul totemic, care asigura mai înainte convertibilitatea mesajelor aferente fiecărui nivel al vieții de cultură, precum și medierea între natură și cultură. Fără îndoială, structuralismul rămîne valabil (avem mult de făcut pentru a-i demonstra fecunditatea în aria culturii noastre; în acest sens, exemplul mitului lui (Edip, în *Antropologia structurală,* e foarte promițător); în vreme însă ce explicația structurală pare a acoperi totul atunci cînd sincronia învinge diacronia, ea propune doar un fel de schelet, cu un evident caracter abstract, atunci cînd e vorba de un conținut supradeterminat, ce nu încetează de a stimula gîndirea, și care nu se explicitează decît prin seria de reluări ce-i conferă, în același timp, interpretare și înnoire.
Cîteva cuvinte, acum, despre a doua trecere la limită, evocată mai sus, de la știința structurală la filosofia structuralistă. Exact în aceeași măsură în care antropologia structurală îmi pare convingătoare atîta timp cît se instaurează ca extindere, grad cu grad, a unei explicații care s-a dovedit valabilă mai întîi în lingvistică, apoi în sistemele de înrudire, și în sfîrșit în toate formele vieții sociale, din aproape în aproape și prin afinități cu modelul lingvistic, ea îmi pare suspectă atunci cînd se erijează în filosofie. O ordine determinată ca fiind inconștientă nu poate fi niciodată, după mine, decît o etapă separată în mod abstract a înțelegerii eului de către el însuși; ordinea în sine e gîndirea ce-și e exterioară sieși. Fără îndoială, „nimeni nu ne poate opri să credem că, într-o bună zi, vom putea transfera pe niște cartele perforate toată documentația pe care o avem la îndemînă în legătură cu societățile australiene, și că vom putea demonstra, cu ajutorul calculatorului, că ansamblul structurilor etno-economice, sociale și religioase seamănă cu un vast grup de transformări". Nu, acest vis nu ne e interzis. Cu condiția însă ca gîndirea să nu se înstrăineze în obiectivitatea propriilor ei coduri. Dacă decodarea nu e etapa obiectivă a descifrării, iar aceasta un episod existențial al înțelegerii sinelui și a ființei, gîndirea structurală rămîne o gîndire ce nu se gîndește pe sine. în schimb, filosofia reflexivă răspunde ea însăși de faptul că poate fi înțeleasă ca hermeneutică, creînd astfel o structură de primire pentru antropologia structurală; din acest punct de vedere, funcția hermeneuticii e de a face să coincidă înțelegerea celuilalt - și a semnelor celuilalt în diferitele culturi - cu înțelegerea sinelui și a ființei. Obiectivitatea structurală poate astfel apărea ca un moment abstract -abstract în mod valabil - al însușirii și al recunoașterii prin care reflecția abstractă devine reflecție concretă. Duse le limita lor, această însușire
53
și această recunoaștere ar consta în recapitularea totală a tuturor con-ținuturilor ce semnifică într-o știință cuprinzătoare a sinelui și a ființei, așa cum a încercat să o constituie Hegel, într-o logică ce ar fi una a conținuturilor, și nu a sintaxelor. Se înțelege de la sine că nu putem produce decît fragmente, declarat parțiale, ale acestei exegeze a sinelui și a ființei. înțelegerea structurală nu e însă mai puțin parțială, în stadiul în care se găsește; pe deasupra, e abstractă, prin faptul că nu procedează dintr-o recapitulare a semnificatului, și că-și atinge „nivelul logic" doar printr-o „sărăcire semantică".
Lipsită de o structură de primire, pe care, în ce mă privește, o socotesc ca pe o articulare reciprocă a reflecției și a hermeneuticii, filosofia structuralistă îmi pare condamnată la a oscila între mai multe filosofii abia schițate. Uneori, am putea crede că e vorba de un kantianism fără subiect transcendental, sau chiar de un formalism absolut, ce ar întemeia însăși corelația dintre natură și cultură. Ea e motivată de luarea în considerație a dualității „modelelor adevărate ale diversității concrete: unul, în planul naturii, e cel al diversității speciilor; celălalt, în planul culturii, e oferit de diversitatea funcțiilor".Principiul transformărilor va putea fi prin urmare căutat într-o artă a combinațiilor: într-o ordine finită sau într-un finitism al ordinii, mai fundamental decît oricare dintre modelele lui. Tot ce s-a spus în legătură cu „teleologia inconștientă care, deși e istorică, scapă complet de dominația istoriei umane", merge în acest sens; această filosofie ar fi absolutizarea modelului lingvistic, consecință a generalizării lui din aproape în aproape. „Limba, declară autorul, nu rezidă nici îți rațiunea analitică a vechilor gramaticieni, nici în dialectica constituită de lingvistica structurală, și nici în dialectica constitutivă a unei praxis individuale confruntată cu o practică inertă, deoarece toate trei o presupun. Lingvistica ne aduce în prezența unei ființe dialectice și totalizatoare, însă exterioară (sau inferioară) conștiinței și voinței. Ca totalizare nereflexivă, limba e o rațiune umană ce-și are propriile rațiuni, pe care omul nu le cunoaște". Ce e însă limba, dacă nu o abstracție a ființei ce vorbește?
Aici se va putea obiecta că „discursul acesteia nu a rezultat și nu va rezulta niciodată din totalizarea conștientă a legilor lingvistice". Acestui răspuns îi vom răspunde printr-un altul: pentru a ne înțelege pe noi înșine nu încercăm să totalizăm legile lingvistice, ci sensul cuvintelor, față de care legile lingvistice sînt o mediere instrumentală, pentru totdeauna inconștientă. încerc să mă înțeleg pe mine însumi reluînd sensul cu-

vintelor tuturor oamenilor; timpul ascuns devine istoricitatea tradiției și a interpretării tocmai în acest plan.
în alt loc însă, autorul ne invită „să recunoaștem în sistemul speciilor naturale și în cel al obiectelor manufacturate două ansambluri mediatoare de care se servește omul pentru a depăși opoziția dintre natură și cultură, cu scopul de a le gîndi pe ambele ca pe o totalitate". Socotește de asemenea că structurile apar înaintea practicilor, admițînd însă că amintita *praxis* trece înaintea structurilor. în acest fel, acestea din urmă sînt suprastructuri ale unei *praxis* care, pentru Levi-Strauss și pentru Sartre, „constituie, în științele umane, totalitatea fundamentală"[1]. Prin urmare, vom găsi în *Gîndirea sălbatică,* pe lîngă încercarea de a constitui un

transcendentalism fără subiect, schița unei filosofii în care structura joacă rolul unui mediator, fiind intercalată „între *praxis* şi practici". Autorul nu se poate opri însă aici, deoarece riscă să-i cedeze lui Sartre tot ce i-a refuzat respingînd sociologizareacogito-ului. Secvența/vmw structură - practici îngăduie cel puțin să fii structuralist în etnologie şi marxist în filosofic Despre ce fel de marxism e însă vorba?
în *Gîndirea sălbatică* avem schițarea unei filosofii foarte aparte, în care ordinea e ordine a lucrurilor şi lucru ea însăşi. Reflecția asupra noțiunii de „specie" ne duce firesc la acest fapt: fie că e vorba de clasificarea vegetalelor sau a animalelor, specia nu are, la drept vorbind, „obiectivitatea unei prezumții"? „Diversitatea speciilor îi furnizează omului imaginea cea mai intuitivă de care poate dispune şi constituie manifestarea cea mai directă a discontinuității ultime a realității pe care el o poate percepe; e expresia sensibilă a unei codificări obiective". într-adevăr, numai noțiunea de specie are privilegiul de „a da modalitatea perceperii sensibile a unei combinatorii obiectiv dată în natură, pe care activitatea spiritului, şi de asemenea viața socială, o iau cu împrumut pentru a o aplica la crearea unor noi taxinomii".

[1] „Marxismul - chiar dacă nu a fost cazul lui Marx însuşi - a raționat deseori ca şi cum practicile ar decurge în mod imediat drntr-o/?raxi,?. Fără a dori să punem sub semnul întrebării incontestabila prioritate a infrastructurilor, socotim că între *praxis* şi practici se intercalează întotdeauna un mediator: schema conceptuală prin mijlocirea căreia materia şi forma, lipsite de o existență independentă şi una şi cealaltă, se împlinesc ca structuri, altfel spus ca ființe empirice şi inteligibile totodată. Am dori să contribuim tocmai la această teorie a suprastructurilor, de-abia schițată de Marx, rezervîndu-i istoriei - asistată de demografie, de tehnologie, de geografia istorică şi de etnografie -sarcina de a dezvolta studiul infrastructurilor propriu-zise, sarcină care nu ne poate reveni în mod principal, deoarece etnografia e în primul rînd o psihologie".

E posibil că numai considerarea atentă a noțiunii de structură ne va împiedica să depăşim „reciprocitatea perspectivelor în care omul şi lumea se oglindesc unul în cealaltă". în acest caz, printr-o lovitură de forță nejustificată, după ce am făcut să atîrne balanța înspre *praxis,* împotriva medierilor structurale, o oprim la celălalt capăt şi declarăm că „scopul ultim al ştiințelor umane nu e de a-1 constitui pe om, ci de a-1 dizolva..., de a reintegra cultura în natură şi, în cele din urmă, de a reintegra viața în ansamblul condițiilor ei fizico-chimice". „Cum şi spiritul e un lucru, funcționarea acestui lucru ne lămureşte în legătură cu natura lucrurilor: chiar şi reflecția pură se rezumă la o interiorizare a cosmosului".Ultimele pagini ale cărții ne lasă să înțelegem că principiul funcționării spiritului ca lucru trebuie căutat „într-o lume a informației în care domnesc din nou legile gîndirii sălbatice".
Acestea sînt filosofiile structuraliste între care ştiința structurală nu ne îngăduie să alegem. Dar nu am putea oare fi fideli, tot atît de bine, lecției dată de lingvistică, dacă am socoti limba şi toate medierile cărora ea le serveşte drept model ca pe un inconştient instrumental cu ajutorul căruia subiectul vorbitor îşi propune să înțeleagă ființa, multiplicitatea ființelor şi pe el însuşi?

V. HERMENEUTICĂ ŞI ANTROPOLOGIE STRUCTURALĂ

înainte de a încheia, vreau să revin la întrebarea inițială: prin ce sînt considerațiile structurale o etapă necesară a oricărei înțelegeri herme-neutice, în zilele noastre? Sau, în mod general, cum se articulează hermeneutica cu structuralismul?
l.Mai întîi, aş dori să evităm o neînțelegere pe care discuția anterioară ar putea-o întreține. Sugerînd că tipurile mitice formează un lanț în care tipul „totemic" ar fi una dintre extremități, iar tipul „kerigmatic" cealaltă, par a reveni asupra declarației mele inițiale, conform căreia antropologia structurală e o disciplină ştiințifică, iar hermeneutica o disciplină filosofică. Lucrurile nu stau însă aşa. A distinge două sub-modele nu înseamnă a spune că unul nu ține decît de structuralism, iar celălalt de o hermeneutică non-structurală, în mod direct, ci doar că submodelul totemic suportă mai bine o explicație structurală, deoarece,

dintre toate tipurile mitice, el are cele mai multe afinități cu modelul lingvistic inițial, în vreme ce, în tipul kerigmatic, explicația structurală care, de altfel, trebuie făcută în majoritatea cazurilor -, trimite mai evident la un alt fel de înțelegere a sensului. Cele două maniere de a înțelege nu sînt însă nişte specii, ce s-ar opune la acelaşi nivel, în interiorul genului comun al înțelegerii; tocmai de aceea, nu presupun un *eclectism* metodologic. Prin urmare, înainte de a încerca să fac cîteva observații exploratoare în legătură cu articularea lor, vreau să subliniez, pentru ultima dată, faptul că sînt denivelate. Explicația structurală se referă la 1) un sistem inconştient 2) care e constituit din diferențe şi din opoziții (din distanțe de sens) 3) independent de observator. Interpretarea unui sens transmis constă în 1) reluarea conştientă 2) a unui fond simbolic supradeterminat 3) de către un interpret care se aşează în acelaşi cîmp semantic ca şi obiectul interpretat, şi care, în acest fel, intră în „cercul hermeneutic".
De aceea, cele două modalități de a face să apară timpul nu se află pe acelaşi nivel. Am vorbit de prioritatea diacroniei asupra sincroniei doar dintr-un provizoriu scrupul didactic; la drept vorbind, expresiile de diacronie şi sincronie ar trebui rezervate schemei explicative în care sincronia e un sistem, iar diacronia o problemă. Voi rezerva cuvîntul istoricitate - istoricitate a tradiției şi istoricitate a interpretării - pentru orice înțelegere care, implicit sau explicit, se află pe calea înțelegerii filosofice a sinelui şi a ființei. în acest sens, mitul lui (Edip ține de înțelegerea hermeneutică cînd e înțeles şi reluat - de Sofocle deja - ca o primă solicitare de sens, în vederea unei meditații asupra recunoaşterii sinelui, a luptei pentru adevăr şi a „cunoaşterii tragice".
2. Articularea celor două înțelegeri pune mai multe probleme decît distingerea lor. Problema e prea nouă pentru

ca noi să ne îngăduim altceva decît nişte cuvinte de explorare. Ne vom întreba mai întîi dacă explicaţia structurală poate fi despărţită de *orice* înţelegere hermeneutică. Fără îndoială că da, cu atît mai mult cu cît funcţia mitului se epuizează prin stabilirea raporturilor de omologie între contraste semnificative situate pe mai multe planuri ale naturii şi culturii. Dar atunci înţelegerea hermeneutică nu s-a refugiat, oare, tocmai în constituirea cîmpului semantic în care se exercită raporturile de omologie? Să ne reamintim importanta remarcă a lui Levi-Strauss asupra „reprezentării dedublate ce rezultă, ea însăşi, din funcţia simbolică ce apare pentru prima dată". „Natura contradictorie" a acestui semn nu ar putea fi *neutralizată,* spunea
57
el, „decît prin schimbul de valori complementare la care se reduce întreaga viaţă socială" *(Antropologia structurată).* Văd în această observaţie o indicaţie ce poate fi urmată, pentru a ajunge la o articulare ce nu ar fi deloc un eclectism între hermeneutică şi structuralism. înţeleg foarte bine că dedublarea de care e vorba aici dă naştere funcţiei semnului în general, şi nu dublului sens al simbolului, aşa cum îl definim noi. Dar ceea ce e adevărat despre semn, în sensul primar, e şi mai adevărat despre dublul sens al simbolurilor. înţelegerea dublului sens, esenţialmente hermeneutică, e întotdeauna presupusă prin înţelegerea „schimbului de valori complementare" introdusă de structuralism. O examinare atentă a *Gîndirii sălbatice* ne sugerează că putem căuta întotdeauna, la baza omologiilor de structură, analogii semantice ce fac ca diferitele niveluri de realitate cărora „codul" le asigură convertibilitatea să fie comparabile. „Codul" presupune o corespondenţă, o afinitate a conţinuturilor, cu alte cuvinte un cifru[1].
Spre exemplu, în interpretarea riturilor de vînătoare de vulturi la populaţia Hidatsa, constituirea cuplului sus/jos, de la care pleacă toate diferenţierile, ca şi distanţa maximă vînător/vînat, nu ne dă o tipologie mitică decît cu condiţia înţelegerii implicite a supraîncărcării cu sens a susului şi a josului. Sînt de acord că, în sistemele studiate aici, afinitatea conţinuturilor e oarecum reziduală; e reziduală însă nu e nulă. Tocmai de aceea, înţelegerea structurală are întotdeauna nevoie de o parte de înţelegere hermeneutică, chiar dacă ultima nu e tematizată. Un bun exemplu, ce poate fi discutat, e cel al omologiei dintre regulile de căsătorie şi prohibiţiile alimentare; analogia între a mînca şi a se căsători, între post şi castitate e un raport metaforic anterior operaţiei de transfor-
[1] Această valoare de cifru e percepută mai întîi de sentiment. Reflectînd asupra caracteriaticilor logicii concrete, Levi-Strauss arată că „ele se manifestă, în cursul observaţiei etnologice, printr-un aspect dublu: afectiv şi intelectual". Taxinomia îşi desfăşoară logica pe fundalul sentimentului de înrudire între oameni şi alte fiinţe: „Cunoaşterea dezinteresată şi atentă, tandră şi afectuoasă, dobîndită şi transmisă în climatul conjugal şi familial" poate fi regăsită la cei ce fac circ şi la funcţionarii grădinilor zoologice. Dacă „taxinomia şi prietenia afectuoasă" sînt deviza comună a aşa-zisului primitiv şi a omului de la grădina zoologică, nu trebuie cumva să despărţim înţelegerea şi sentimentul? Apropierile, corespondenţele, asocierile, convergenţele şi simbolizările de care e vorba în paginile următoare, şi pe care autorul nu ezită să le apropie de ermetism şi de emblematism, aşează corespondenţele - cifrul - la originea omologiilor între distanţele diferenţiale ce aparţin unor niveluri diferite, prin urmare la originea codului.
58
mare. Nici aici structuralismul nu e în încurcătură: chiar el va vorbi de metaforă, însă pentru a o formaliza prin împreunare în complementaritate. Cu toate acestea, perceperea similitudinii precede, în cazul de faţă, formalizarea, fundamentînd-o. Tocmai de aceea trebuie ca similitudinea să fie lăsată deoparte, pentru a pune în evidenţă omologia de structură: „Legătura dintre cele două nu e cauzală, ci metaforică. Raportul sexual şi cel alimentar sînt gîndite în similitudine, în mod imediat, chiar şi astăzi... Dar care e explicaţia faptului şi a universalităţii lui? Şi aici atingem nivelul logic prin sărăcire semantică: cel mai mic numitor comun al unirii sexelor şi al unirii celui ce mănîncă cu ce mănîncă e că şi una şi cealaltă aduc o *împreunare prin complementaritate".* Tot cu preţul unei sărăciri semantice e obţinută „subordonarea logică a asemănării faţă de contrast". Reluînd aceeaşi problemă, psihanaliza va urma, dimpotrivă, firul investirii analogice şi se va pronunţa pentru o semantică a conţinuturilor - nu pentru o sintaxă a configuraţiilor.[1]
3. Articularea interpretării cu intenţie filosofică şi a explicaţiei structurale trebuie luată, acum, în sens opus. Am lăsat să se înţeleagă, chiar de la început, că ultima e, în zilele noastre, o ocolire necesară - cea a obiectivităţii ştiinţifice - pe drumul reluării sensului. Dar nu există reluare a sensului, spun acum printr-o formulă simetrică cu cea de mai sus şi inversă ei, fără o înţelegere minimă a structurilor. De ce oare? Iată exemplul simbolismului iudeo-creştin, însă nu la origine, ci în punctul de dezvoltare extremă, cînd se manifestă, în acelaşi timp, cea mai mare exuberanţă - chiar şi cea mai mare lipsă de cumpătare - şi cea mai bună organizare: în secolul al XH-lea, atît de bogat în explorări de tot felul,
[1] Consecinţă remarcabilă a intoleranţei logicii contrastelor faţă de similitudine: totemismul - deşi e numit „pretinsul totemism" - e preferat, cu hotărîre, logicii sacrificiului, al cărei principiu fundamental e substituirea, cu alte cuvinte ceva străin logicii totemismului, care „constă într-o reţea de distanţe diferenţiale între termenii desemnaţi ca discontinui". Sacrificiul apare, astfel, ca „o operaţie absolută sau extremă, ce se referă ia un obiect intermediar": victima. De ce extremă? Pentru că sacrificiul rupe, prin distrugere, relaţia dintre om şi divinitate, pentru a declanşa harul ce va umple golul. Aici, etnologul nu mai descrie, ci judecă: „Sistemul sacrificiului face să intervină un termen inexistent: divinitatea. El adoptă o concepţie în mod obiectiv falsă despre seria naturală, deoarece şi-o reprezintă ca pe ceva continuu, după cum am văzut". Aflaţi între totemism şi sacrificiu, trebuie să spunem: „Unul e adevărat, celălalt e fals. Mai precis, sistemele clasificatorii se situează în nivelul limbii: ele sînt coduri realizate mai bine sau mai rău, însă năzuiesc mereu să exprime sensuri, în vreme ce sistemul sacrificiului e un discurs de o anumită natură şi lipsit de bun simţ, deşi acesta e deseori invocat".
59
al cărui magistral tablou a fost zugrăvit de părintele Chenu în cartea lui *Teologia în secolul alXJI-lea.* Acest simbolism se exprimă în mitul căutării Graalului, în lapidariile şi bestiariile medievale de pe uşile de intrare ale bisericilor şi de pe capiteluri, în exegeza alegorizantă a Scripturii, în ritul şi speculaţiile asupra lirurgiei şi

sfintelor taine, în meditațiile despre *signum* la sfîntul Augustin şi despre *symbolon* la DionisieAreo-pagitul, ca şi asupra unor concepte care îşi au izvorul în cele de mai sus, precum *analogia* şi *anagoge.* între cărțile despre pietre şi întreaga literatură *dsAllegoriae* şi de *Distinctiones* (repertoare ale arhitecturii sensurilor, grefate pe cuvinte şi enunțuri din Scriptură), circulă o unitate de intenție care constituie ceea ce autorul numeşte „o mentalitate simbolică", ce se află la originea „teologiei simbolice". Or, ce *face să poată sta împreună* aspectele multiple şi exuberante ale acestei mentalități? Oamenii din secolul al XH-lea, spune autorul, „nu confundau nici planurile nici obiectele; aveau însă, pentru diferitele planuri, un numitor comun în jocul subtil al analogiilor, după raportul misterios dintre lumea fizică şi lumea sacră". Problema „numitorului comun" e ineluctabilă, deoarece un simbol separat nu are sens; sau, mai degrabă, are prea mult sens. Legea lui *tpolisemia:* „Focul încălzeşte, luminează, purifică, arde, regenerează, consumă; semnifică şi pofta simțurilor şi pe Sfîntul Spirit". Doar într-o economie a ansamblului, valorile diferențiale se pot detaşa, iar polisemia îndigui. Simboliştii Evului Mediu s-au consacrat tocmai acestei căutări a unei „coerențe mistice a economiei". în natură, totul e simbol, desigur, însă pentru oamenii Evului Mediu natura nu ne vorbeşte decît dacă e revelată de o tipologie istorică, instituită prin confruntarea celor două Testamente. Oglinda *(speculum)* naturii nu devine „carte" decît prin contact cu Cartea, cu exegeza instituită într-o comunitate supusă ordinii. Astfel, simbolismul nu simbolizează decît într-o „economie", o *dispensatio,* un *ordo.* Numai cu această condiție Hugues de Saint-Victor 1-a putut defini astfel: *symbolum est collatio, id est captatio, visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum* („simbolul e o punere laolaltă, adică o îmbinare a formelor vizibile folosite pentru ilustrarea unui lucru invizibil"). Faptul că această „demonstrație" e incompatibilă cu logica propozițiilor, care presupune concepte definite (cu alte cuvinte prinse într-un contur noțional, univoc), aşadar noțiuni ce semnifică ceva pentru că semnifică un lucru, nu ne priveşte acum. Ceea ce pune probleme e faptul că doar într-o economie a ansamblului *collatio et coaptatio* poate fi înțeleasă ca un raport şi poate

astfel pretinde la rangul de *demonstratio.* Preiau teza lui Edmond Orti-gues din *Discursul şi simbolul:* „Un acelaşi termen poate fi imaginar dacă-1 considerăm în mod absolut, şi simbolic dacă-1 înțelegem ca valoare diferențială, corelată cu a altor termeni care-1 limitează în mod reciproc... Cînd ne apropiem de imaginația materială, funcția diferențială slăbeşte şi tindem la echivalențe; cînd ne apropiem de elementele constitutive ale societății, funcția diferențială creşte şi tindem spre valențe distinctive". în acest sens, cărțile medievale despre pietre şi despre animale sînt lucrări ale imaginației.Tocmai de aceea se înrădăcinează, prin polul lor imaginativ, într-un fond de reprezentare nediferențiată prin imagini, ce poate fi tot atît de bine cretană sau asiriană; acest fond apare, pe rînd, exuberant în variații şi stereotip în concepție. Dar dacă aceste cărți aparțin aceleiaşi economii ca şi exegeza alegorizantă şi speculația asupra semnelor şi simbolurilor, aceasta nu se în-tîmplă din cauza faptului că potențialul de semnificare nelimitat al imaginilor e diferențiat de exercițiile de limbaj pe care le constituie exegeza. în acest caz, tipologia istoriei, exercitată în cadrul comunității bisericeşti, în legătură cu un cult, un ritual etc, preia ştacheta simbolicii naturiste polimorfe şi-i stăvileşte abundentele proliferări. Interpretând istorii şi povestiri sau descifrînd *o Heilgeschichte,* exegetul îi oferă autorului de imagini un principiu director al exuberanței imaginarului. Şi astfel, simbolica nu rezidă în cutare sau cutare simbol, şi nici în inventarul lor abstract: acesta va fi mereu prea sărac, deoarece aceleaşi imagini revin fără încetare; de asemenea prea bogat, fiindcă fiecare le semnifică, potențial, pe toate celelalte. Simbolica se află mai degrabă între simboluri, ca raport şi economie a punerii lor în legătură. Acest regim al simbolicii nu e nicăieri mai vizibil decît în creştinism, unde simbolismul natural nu e, în acelaşi timp, eliberat şi ordonat decît în lumina unui Cuvînt, şi explicitat într-o recitare a lui. Nu există simbolism natural, şi nici alegorism abstract sau moralizator (ultimul fiind rezolvarea primului: nu doar o revanşă, ci un fruct, întrucît simbolul îşi consumă baza fizică, sensibilă, vizibilă) fără tipologie istorică. Simbolica e aşadar jocul bine reglat al simbolismului natural, al alegorismului abstract şi al tipologiei istorice: semnele naturii, figura virtuților, acțiunile lui Isus se întrepătrund reciproc în această dialectică - ce se petrece în orice ființă creată dintre oglindă şi carte.

Aceste considerații sînt reversul observațiilor dinainte: nu există analiză structurală, arătam mai sus, fără înțelegerea hermeneutică a transferului de sens (fără metaforă, sau *translatio),* fără dăruirea indirectă de sens ce instituie cîmpul semantic, plecînd de la care pot fi surprinse omologiile structurale. în limbajul simboliştilor medievali -limbaj pornit odată cu Augustin şi cu Dionisie, conform exigențelor unui obiect transcendent -, faptul prim e translația, transferul de la vizibil la invizibil prin mijlocirea unei imagini împrumutată din realitatea sensibilă - altfel spus constituirea semantică sub formă de asemănător/ neasemănător, ce se află la rădăcina simbolurilor sau a figurativelor. Plecînd de aici, poate fi elaborată abstract o sintaxă a configurărilor de semne, la niveluri multiple.

în schimb, nu există înțelegere hermeneutică fără prezența unei economii şi a unei ordini în care simbolica semnifică. în ele însele, simbolurile sînt amenințate de propria lor oscilare între scufundarea în imaginativ şi evaporarea în alegorism; bogăția, exuberanța şi polisemia îi expun pe simboliştii naivi la lipsa de moderație şi la complezențe. Ceea ce sfîntul Augustin numea, în *Despre doctrina creştină,* ambiguitatea cuvintelor metaforice *(verborum translatorum ambiguitates),* lucru pe care noi îl numim pur şi simplu echivocitate - în raport cu

exigenţa de univocitate a gîndirii logice - face ca simbolurile să nu simbolizeze decît în ansambluri ce le limitează şi le articulează semnificaţiile.
în acest fel, înţelegerea structurilor nu e exterioară unei înţelegeri ce şi-ar propune *să gîndească* plecînd de la simboluri; în zilele noastre, e o mijlocire necesară între naivitatea simbolică şi înţelegerea hermeneutică.
Aş dori să mă opresc în acest punct, care lasă structuralismului ultimul cuvînt, pentru ca atenţia şi aşteptările noastre să rămînă deschise în direcţia lui.

PROBLEMA DUBLULUI SENS

ca problemă hermeneutică şi ca problemă semantică

Comunicarea mea are - şi doreşte să aibă - caracter interdisciplinar. îmi propun să examinez mai multe modalităţi de a trata o aceeaşi problemă - a simbolismului - şi să reflectez la ce semnifică pluralitatea acestor abordări. Sînt dispus să-i recunosc filosofiei o competenţă de arbitraj, şi am făcut cîndva exerciţiul de a arbitra conflictul mai multor hermeneutici în cultura modernă (în *Simbolica răului):* hermeneutica demistificării şi hermeneutica recolectării sensului. Nu vreau însă să reiau această problemă, ci o alta, generată de un alt fel de a separa lucrurile. Modurile de tratare a simbolismului pe care îmi propun să le supun confruntării reprezintă *niveluri strategice* diferite. Voi avea în vedere două sau chiar trei niveluri strategice, şi voi privi hermeneutica ca pe un singur nivel strategic: cel *al textelor.* îl voi confrunta cu semantica lingviştilor, care însă conţine ea însăşi două niveluri strategice diferite: semantica *lexicală,* care adesea e numită pur şi simplu semantică (de către Stephen Ullmann sau Pierre Guiraud, de exemplu), şi care se situează la nivelul cuvintelor, sau mai degrabă, cum propune Ullmann, la cel al numelui, al procesului de atribuire de nume, de denumire; sub ochii noştri se constituie însă o semantică structurală caracterizată, printre altele, de o schimbare de plan şi de una de unitate, de trecerea unităţilor molare ale comunicării (cum sînt cuvintele şi, din motive şi mai puternice, textele) la unităţi moleculare, care ar fi, după cum vom vedea, structuri elementare de semnificare.
îmi propun să examinez ce se poate întîmpla cu problema noastră, cea a simbolismului, cînd e transferată de la un nivel la un altul. Unele probleme, pe care am avut ocazia să le discut sub titlul *Structură şi*

hermeneutică, vor reapărea, dar în condiţii mai favorabile, poate; aceasta deoarece riscul unei înfruntări, la un acelaşi nivel, între o *filosofie* a interpretării şi o *ştiinţă* structurală, poate fi evitat prinrr-o metodă care plasează, din pornire, pe niveluri de realizare diferite, „efectele de sens" avute în vedere.
Iată ce doresc să arăt, în mare: schimbarea de scară în problematică face să apară un nivel de *constituire* delicat, care, doar el, permite o tratare *ştiinţifică* a problemei .Calea *analizei,* a descompunerii în unităţi mai mici, e calea ştiinţei, cum putem vedea în folosirea ei în traducerea automată. Aş vrea să arăt, în schimb, că reducerea la date simple consacră eliminarea unei funcţii fundamentale a simbolismului, care nu poate apărea decît la nivelul superior de *manifestare,* şi care pune simbolismul în legătură cu realitatea, cu experienţa, cu lumea, cu existenţa (las intenţionat liberă alegerea unui termen sau a altuia). Pe scurt, aş vrea să stabilesc că drumul analizei şi cel al sintezei nu coincid, şi că nu sînt echivalente: pe drumul analizei descoperim *elemente* de semnificare, care nu au nici un raport cu ceea ce e spus; pe drumul sintezei apare funcţia specifică de semnificare: *a spune* şi, în cele din urmă, *«a arăta».*

I. NIVELUL HERMENEUTIC

Pentru a ne duce la bun sfîrşit cercetarea, e nevoie să ne asigurăm că tratăm, pe trei planuri diferite, aceeaşi problemă. Eu am numit-o problema *sensului multiplu.* Prin aceasta, înţeleg un anumit efect de sens, conform căruia o expresie de dimensiuni variabile ce semnifică un lucru, semnifică în acelaşi timp un alt lucru, fără a înceta de a-1 semnifica pe primul. în sens propriu, e funcţia alegorică a limbajului (ale-gorie: a spune altceva spunînd ceva).
Faţă de alte niveluri pe care le vom studia, hermeneutica e definită prin lungimea secvenţelor cu care lucrează, şi pe care eu le numesc texte. Ideea de hermeneutică, ca ştiinţă a regulilor de exegeză, s-a constituit prin exegeza textelor biblice, şi apoi a celor profane. Aici, noţiunea de text are un sens precis şi limitat. în marele lui articol, *Geneza hermeneuticii,* Dilthey scria: „Numim exegeză sau interpretare arta de a înţelege manifestările vieţii fixate durabil", şi de asemenea: „Arta de înţelege gravitează în jurul interpretării mărturiilor umane păstrate ' scris", sau, în sfîrşit: „Numim exegeză sau interpretare arta de a înţelege manifestările scrise ale vieţii". Or, orice text are, pe lîngă o anumită lungime faţă de secvenţele minime cu care lucrează lingvistul, o organizare internă ce face din el o operă, o conexiune internă *(Zusammen-hang).* Prima cucerire a hermeneuticii moderne a fost instituirea regulii de a proceda de la tot la parte şi la detalii, de exemplu de a trata o peri-copă biblică ca pe o înlănţuire sau, folosind limbajul lui Schleiermacher, ca pe un raport între o formă internă şi una externă.
Pentru hermeneut, doar textul are sens multiplu; problema sensului multiplu se pune doar luînd în considerare un astfel de ansamblu, în care se articulează evenimente, personaje, instituţii, realităţi naturale şi istorice. Această „economie" - sau ansamblu ce semnifică - se pretează transferului de sens de la istoric la spiritual. în întreaga tradiţie medievală a sensurilor multiple ale Scripturii, sensul cvadruplu se articulează prin mari ansambluri.

Problema sensului multiplu nu mai e însă, în zilele noastre, doar problema exegezei, în sensul biblic sau profan al cuvîntului; ea a devenit interdisciplinară, iar eu vreau să o studiez, deocamdată, la un singur nivel strategic, într-un plan omogen: cel al textului. Fenomenologia religiei, în maniera lui Van der Leeuw şi, pînă la un punct, a lui Eliade, psihanaliza freudiană şi jungiană (pentru moment nu le despart), critica literară (nouă sau nu) ne permit să generalizăm noţiunea de text la ansambluri semnificante ce au un alt grad de complexitate decît fraza. Iată un exemplu îndeajuns de îndepărtat de exegeza biblică pentru a ne putea face o idee despre amploarea cîmpului hermeneutic: visul e tratat de Freud ca o povestire care poate fi foarte scurtă, dar care are întotdeauna o multiplicitate internă. După îndrumările lui Freud, trebuie să substituim povestirii ininteligibile într-o primă ascultare un text mai limpede, care va fi faţă de primul ceea ce evidenţa e faţă de latenţă. Apare astfel o vastă regiune a dublului sens, ale cărei articulaţii interne explică diversitatea hermeneuticilor.
Dar cui i se datorează această diversitate? într-o anumită măsură, e vorba de diferenţe de tehnică: descifrarea psihologică e un lucru, exegeza biblică un altul. în acest caz, diferenţa se referă la regulile interne de interpretare: e vorba de o diferenţă epistemologică. La rîndul lor însă, aceste diferenţe de tehnică trimit la diferenţe de proiect ale funcţiei de interpretare: un lucru e utilizarea hermeneuticii ca armă de distrugere a „mistificărilor" conştiinţei false, şi altul folosirea ei ca pe o pregătire
64
65
capabilă de a asigura o mai bună înţelegere a ceea ce, cîndva, a ajuns să aibă un sens, şi care a fost spus.
Or, posibilitatea hermeneuticilor divergente şi rivale - pe plan tehnic şi în planul proiectului lor - ţine de o condiţie fundamentală care, după mine, caracterizează în bloc nivelul strategic al hermeneuticilor. Tocmai această condiţie fundamentală ne va reţine acum atenţia. E vorba de faptul că simbolicul e un mediu de exprimare a unei realităţi extralingvistice. Lucru capital pentru confruntarea de mai jos: anticipînd asupra unei expresii care-şi va primi sensul precis doar la un alt nivel strategic, voi spune, chiar de acum, că în hermeneutică lumea semnelor nu cunoaşte îngrădiri. în vreme ce lingvistica evoluează într-un univers ce-şi e suficient sieşi, neîntîlnind decît relaţii de intrasemnificare, sau - dacă e să folosim vocabularul lui Charles Sanders Peirce - relaţii de interpretare reciprocă a semnelor, hermeneutica are regimul unei lumi de semne deschise.
Scopul comunicării mele e de a arăta că acest regim de deschidere e legat de scara la care operează interpretarea înţeleasă ca exegeză de texte, şi că închiderea universurilor lingvistice nu e completă decît prin schimbarea de scară şi prin luarea în considerare a unor mici unităţi semnificante.
Ce înţelegem prin deschidere? Faptul că, în orice disciplină hermeneutică, interpretarea se află la joncţiunea dintre lingvistic şi non-lingvistic, dintre limbaj şi experienţa trăită, oricare ar fi aceasta. Specificul hermeneuticilor e dat de modalitatea diferită a acţiunii limbajului asupra fiinţei şi a fiinţei asupra limbajului. De exemplu, simbolismul visului nu e un pur joc de semnificaţi ce trimit unii la alţii, ci mediul de expresie în care dorinţa vine să se declare. în ce mă priveşte, am propus noţiunea de semantică a dorinţei, pentru a desemna întrepătrunderea a două feluri de raporturi: raporturile de forţă, enunţate într-un discurs care e expresia energiei, şi raporturile de sens, enunţate într-o exegeză a sensului. Simbolismul există deoarece ceea ce poate fi simbolizat există, mai întîi, în realitatea non-lingvistică, pe care Freud o numeşte pulsiune, şi care se manifestă prin delegaţi reprezentativi şi afectivi. Aceşti delegaţi sau urmaşii lor se arată şi se ascund în efectele de sens pe care le numim simptome, vise, mituri, idealuri, iluzii. Departe de a evolua într-o lingvistică închisă asupra ei, ne găsim, neîncetat, în punctul în care erotica şi semantica flexionează. Puterea simbolului rezidă în aceea că dublul sens e modalitatea prin care şiretenia dorinţei ajunge să se exprime.
66
La fel se întîmplă lucrurile şi la cealaltă extremitate a evantaiului hermeneuticilor. Dacă are vreo noimă să vorbim de hermeneutica sacrului, lucrul se datorează faptului că dublul sens al unui text, ce-mi vorbeşte de pildă de Exod, se deschide asupra unei condiţii itinerante ce e trăită existenţial ca mişcare a captivităţii spre eliberare. La interpelarea unui cuvînt care dă ceea ce el porunceşte să fie, dublul sens vizează descifrarea unei mişcări existenţiale, a unei anumite condiţii ontologice a omului, prin mijlocirea sporului de sens legat de un eveniment care, în literalitatea lui, se află în lumea observaţiei istorice. Aici, dublul sens e detectorul unei poziţii din interiorul fiinţei.
în acest fel, simbolismul - la nivelul manifestării lui în texte - marchează explozia limbajului spre altceva decît el însuşi. Numesc acest lucru *deschidere.* A exploda înseamnă a spune ceva, iar a spune ceva înseamnă a arăta. Hermeneuticile rivale sînt în dispută nu asupra structurii dublului sens, ci asupra felului în care el se deschide, asupra finalităţii actului de a arăta. Tocmai aici rezidă puterea, dar şi slăbiciunea hermeneuticii: spun slăbiciune deoarece, avînd în vedere limbajul în momentul în care acesta se deschide, ea îl ia în considerare în clipa în care scapă oricărui tratament ştiinţific, care nu poate începe decît odată cu postularea universului de semnificare închis. Toate celelalte inconveniente decurg din aceasta, şi în primul rînd slăbiciunea care constă în a arunca hermeneutica în războiul proiectelor filosofice rivale. A-ceastă slăbiciune îi dă însă şi puterea, deoarece locul în care limbajul explodează şi ne scapă e, în acelaşi timp, locul în care el se regăseşte pe sine, în care e *rostire.* Fie că înţeleg raportul a arăta/a ascunde în felul psihanalistului sau al fenomenologului religiilor (şi cred că, de fapt, în zilele noastre cele două posibilităţi ar trebui asumate simultan), limbajul operează şi devine el însuşi, de

fiecare dată, ca putere ce *descoperă,* manifestă şi aduce lucrurile în lumină. Iar în faţa a ceea ce *spune* se aşterne tăcerea.
îndrăznesc să rezum totul, pe scurt: singurul interes filosofic al simbolismului e faptul că revelează, prin structura lui de dublu sens, echi-vocitatea fiinţei: „Fiinţa se spune în numeroase feluri". Raţiunea de a fi a simbolismului e deschiderea multiplicităţii sensului spre echivo-citatea fiinţei.
Urmarea investigaţiei mele are ca scop de a arăta de ce acţiunea limbajului asupra fiinţei corespunde nivelului de discurs pe care l-am numit text, şi care se realizează ca vis sau ca imn. Acest lucru nu-1 ştim
67
încă, şi-1 vom lămuri printr-o comparaţie cu alte explorări ale problemei dublului sens, în care schimbarea de scară va fi marcată atît de progresul spre rigoarea ştiinţifică cît şi de estomparea funcţiei ontologice a limbajului pe care tocmai am calificat-o ca rostire.

II. SEMANTICA LEXICALĂ

Prima schimbare de scară ne va face să luăm în considerare *unităţile lexicale.* Vom regăsi aici o parte a moştenirii lui Saussure, dar numai o parte. Vom arunca o privire asupra lucrărilor care au ca punct de plecare aplicarea analizei fonologice la semantică şi care, în acest scop, pretind o schimbare de scară mult mai radicală, deoarece lexemele, cum le numim, se află tot la nivelul de manifestare al discursului, asemenea marilor unităţi pe care le-am avut în vedere mai sus. Cu toate acestea, o descriere, ba chiar şi o anumită explicare a simbolismului, pot fi făcute la acest prim nivel.
Mai întîi descrierea.
Problema sensului multiplu poate fi într-adevăr circumscrisă, în semantica lexicală, ca polisemie, cu alte cuvinte ca posibilitatea unui nume (adopt terminologia lui S.Ullmann, *Principii de semantică)* de a avea mai mult de un sens. Acest efect de sens poate fi descris în termenii saussurieni de semnificant şi semnificat (Ullmann ar fi spus: de nume şi de sens). Legătura cu lucrurile e, dintr-o dată, exclusă, deşi Ullmann nu alege în mod absolut între transcrierea în *triunghiul bazic* al lui Ogden - Richards: simbol / termen ce trimite la / referinţă, şi analiza saussuriană pe două niveluri (vom vedea îndată de ce: la acest nivel, închiderea universului lingvistic nu e încă totală).
Continuăm descrierea în termeni saussurieni, distingînd o definiţie sincronică şi una diacronică a dublului sens. Definiţia sincronică: într-o stare definită a limbii, acelaşi cuvînt are mai multe sensuri. Riguros vorbind, polisemia e un concept sincronic; în diacronie, sensul multiplu înseamnă schimbare, transfer de sens. Pentru a avea o vedere de ansamblu a problemei polisemiei la nivel lexical va trebui, fără îndoială, să combinăm cele două explorări, deoarece schimbările de sens se proiectează sincronic în fenomenul polisemiei, altfel spus vechiul şi noul
sînt contemporani în acelaşi sistem. Mai mult: schimbările de sens trebuie luate ca ghid pentru descurcarea iţelor sincroniei. Pe de altă parte, o schimbare semantică ne apare, întotdeauna, ca o alterare a unui sistem precedent. Dacă nu cunoaştem locul unui sens într-o anumită stare a sistemului, nu putem avea nici o idee despre natura schimbării ce afectează valoarea acestui sens.
Odată aleasă calea lui Saussure, putem împinge descrierea polisemiei mai departe, considerînd semnul nu ca pe un raport intern între semnificant şi semnificat sau între nume şi sens (lucru necesar pentru a defini, formal, polisemia), ci prin raportul pe care-1 are cu alte semne. Ne amintim ideea de bază a *Cursului de lingvistică generală:* semnele trebuie tratate ca diferenţe în sînul unui sistem. Ce se va întîmpla însă cu polisemia, dacă o aşezăm în această perspectivă, a lingvisticii structurale? Avem o primă lumină asupra a ceea ce putem numi caracterul funcţional al polisemiei: doar o primă lumină, deoarece ne aflăm pe planul limbii, în vreme ce simbolul ţine de funcţionarea rostirii, fiind o exprimare prin discurs. Cum a arătat însă Godel în *Sursele manuscrise ale Cursului de lingvistică generală,* de îndată ce avem în vedere „mecanismul limbii", ne instalăm într-un registru intermediar, între sistem şi execuţie. Regimul polisemiei bine reglate, care e cel al limbajului obişnuit, apare la nivelul mecanismului limbii. Acest fenomen, de polisemie reglată, sau limitată, se află la răscrucea a două procese: primul îşi are rădăcina în concepţia semnului ca „intenţie cumulativă"; lăsat la întîmplare, e un proces de expansiune, care poate merge pînă la supraîncărcarea cu sensuri *(overload),* cum se poate vedea în cazul unor cuvinte care, semnificînd prea mult, ajung să nu mai semnifice nimic, sau în cazul unor simboluri tradiţionale care asumă atîtea valori contradictorii încît acestea tind să se neutralizeze (focul arde şi încălzeşte, apa stinge setea şi îneacă). Pe de altă parte, apare un proces de limitare exercitat de restul cîmpului semantic, şi mai întîi de structurarea unor cîmpuri organizate, precum cele studiate de Jost Trier, autorul „teoriei cîmpurilor semantice". Şi aici sîntem pe terenul lui Saussure, deoarece un semn nu e, sau nu are, o semnificaţie fixă, ci o valoare, în opoziţie cu alte valori; el rezultă din raportul între o identitate şi o diferenţă. Această organizare, care e rezultatul conflictului dintre expansiunea semantică a semnelor şi acţiunea de limitare a cîmpului, e asemănătoare, prin efecte, cu organizarea sistemului fonologie, deşi diferă mult de acesta, prin mecanismul ei. într-adevăr, diferenţa dintre organizarea unui
68
69
cîmp semantic şi cea a unui sistem fonologie rămîne considerabilă. Pe lîngă faptul că valorile au o funcţie

diferențială, prin urmare de opoziție, ele au şi o valoare cumulativă, ceea ce face din polisemie una dintre problemele-cheie ale semanticii, poate chiar pivotul ei. Ajungem astfel la specificul planului semantic, ce permite fenomenul de dublu sens: Urban remarca deja că ceea ce face din limbaj un instrument de cunoaştere e tocmai faptul că un semn poate desemna un lucru, fără a înceta de a desemna şi un altul; că, prin urmare, pentru a avea o valoare expresivă în raport cu al doilea, trebuie să fie constituit ca semn al primului. Şi adăuga: această „intenție cumulativă a cuvintelor e un izvor bogat de ambiguități, dar şi sursa predicației analogice, grație căreia puterea simbolică a limbajului poate funcționa" (citat de Ullmann).
Această observație pătrunzătoare a lui Urban ne lasă să întrezărim un lucru, pe care l-am putea numi funcționalitatea polisemiei. Ceea ce, pe planul textelor, ne-a apărut ca un sector particular al discursului, anume sectorul plurivocității, ne apare acum întemeiat pe o proprietate generală a unităților lexicale: faptul că funcționează ca un acumulator de sens, sau ca un dispozitiv de schimbare a vechiului cu noul. Tocmai în acest fel dublul sens e înzestrat cu o funcție expresivă în raport cu realitățile semnificate mediat. Dar cum?
Şi aici Saussure ne poate servi drept ghid, cu distincția lui între cele două axe de funcționare a limbajului (la drept vorbind, acum el nu mai vorbeşte de limbă ca de un sistem de semne la un moment dat, ci de mecanismul limbii, adică de discurs, ceea ce ne aduce în vecinătatea vorbirii). în lanțul vorbirii, remarca el, semnele se află într-un raport dublu: unul sintagmatic, care înlănțuie semne opuse printr-o relație *in praesentia,* şi unul asociativ, care apropie semne asemănătoare, susceptibile de a fi substituite în acelaşi loc, dar care nu le apropie decît printr-o relație *in absentia.* Această distincție, ştim foarte bine, a fost reluată de Roman Jakobson *{Eseuri de lingvistică generală),* care o formulează în termeni apropiați: raport de şir înlănțuit *(concatenatiori)* şi raport de; selecție. Distincția e considerabilă pentru investigarea problemei semăn-**ticii** în general şi a simbolismului în special. într-adevăr, raportul dintre sintaxă şi semantică constă în jocul combinat al şirurilor înlănțuite şi*;* selecției.
Grație lui Jakobson, am găsit un statut lingvistic nu numai pentru j semantică, ci şi pentru simbolism. Axa substituirilor e axa similitudinilor,
în vreme ce axa şirurilor înlănțuite e axa contiguităților. Avem aşadar posibilitatea de a face să corespundă distincției saussuriene una care, cîndva, era închisă în sistemul retoricii, şi anume cea dintre metaforă şi metonimie. Sau, mai curînd, putem atribui polarității metaforei şi metonimiei sensul funcțional mai general al unei polarități a două procese, şi să vorbim de proces metaforic şi de proces metonimic.
în acest moment, atingem rădăcina procesului de simbolizare, pe care, mai sus, l-am atins, în mod direct, ca efect de text. Acum însă îi putem surprinde mecanismul, prin ceea ce putem numi efect de context. Să reluăm funcționarea polisemiei reglate, pe care am studiat-o, prin „teoria cîmpurilor", în planul limbii: în acel caz era vorba de o polisemie limitată; într-adevăr, polisemia reglată e un efect de sens produs în discurs. Cînd vorbesc, aduc la realizare doar o parte din potențialul semnificat, restul fiind şters de semnificația totală a frazei, ce operează ca o unitate de vorbire. Restul virtualităților semantice nu e însă anulat: el pluteşte înjurai cuvintelor, ca o posibilitate ce nu a fost complet abolită. Contextul va juca deci un rol de filtru: dacă o singură dimensiune a sensului trece prin jocul de afinități şi de întăriri între toate dimensiunile analoage ale celorlalți termeni lexicali, un efect de sens a fost creat. El poate atinge univocitatea perfectă, ca în limbajele tehnice. Tocmai aşa putem construi fraze univoce cu termeni multivoci, grație unei acțiuni de triere sau de sită a contextului. Se poate întîmpla însă ca fraza să fie astfel făcută îneît să nu aducă la o utilizare monosemică potențialul de sens, ci dimpotrivă să mențină, sau chiar să creeze, o concurență între mai multe locuri de semnificare. Prin diverse procedee, discursul poate realiza *ambiguitatea,* ce va apărea ca o combinație lexicală - polisemia -, şi ca un fapt de context - libertatea dată mai multor valori distincte, sau chiar opuse, ale aceluiaşi nume, de a se realiza într-o secvență unică. Să tragem concluziile acestei a doua părți.
Ce am avut de cîştigat transpunînd pe planul lexical problemele întîlnite pe planul hermeneutic? Ce am cîştigat şi ce am pierdut?
Am cîştigat, cu siguranță, o cunoaştere mai exactă a simbolismului. De acum, acesta ne apare ca un efect de sens ce poate fi observat în planul discursului, dar care e construit pe baza unei funcționări mai elementare a semnelor. Această funcționare a putut fi raportată la existența unei alte axe a limbii decît axa de linearitate, pe care sînt plasate doar înlănțuiri succesive, aflate în vecinătate, ce țin de sintaxă. în acest fel semantica, mai precis problema polisemiei şi a metaforei, au fost

admise în lingvistică. Primind un statut lingvistic determinat, procesul pe care-1 avem în vedere dobîndeşte o valoare funcțională. Nici polisemia nu e, în sine, un fenomen patologic, nici simbolismul nu e un i ornament al limbajului: atît una cît şi celălalt țin de constituirea şi de funcționarea *oricărui* limbaj.
Iată ce am obținut în materie de descriere şi de funcționare. înscrierea problematicii noastre în planul lingvisticii are însă un revers: semantica e de acum inclusă în lingvistică, dar cu ce preț? Cu condiția de a menține analiza în îngrădirea universului lingvistic. Lucru asupra căruia nu am insistat. Cu toate acestea, îl sesizăm cu uşurință dacă evocăm anumite elemente ale analizei lui Jakobson, pe care le-am omis în analiza de mai sus. Pentru a justifica caracterul intrinsec lingvistic al semanticii, Jakobson apropie punctul de vedere asupra raporturilor asociative

(sau, în limbaj, asupra axei substituirii) care-i aparține lui Saus-sure de cel al lui Peirce, ce se referă la remarcabila capacitate a semnelor de a se interpreta unele pe celelalte. Aici, avem o noțiune de interpretare care nu are nimic de a face cu exegeza: orice semn, spune Peirce, pretinde, pe lîngă doi protagoniști, un interpretant. Funcția lui e asigurată de un alt semn (sau de un ansamblu de semne), care-i dezvoltă puterea de semnificare, şi care e susceptibil de a fi substituit semnului avut în vedere. Noțiunea de interpretant a lui Peirce o acoperă foarte bine pe cea de grup de substituire, de sorginte saussuriană. în acelaşi timp însă, ea arată locul acesteia în interiorul unui joc de relații intralingvistice. După noi, orice semn poate fi tradus printr-un altul, în care e dezvoltat mai complet. Aceasta se referă la definiții, la predicația prin ecuații, la perifraze, la relațiile predicative şi la simboluri. Dar unde am ajuns în acest fel? Am rezolvat o problemă de semantică cu resursele funcției metalingvistice, cu alte cuvinte, dacă avem în vedere un alt studiu al lui Jakobson despre multiplele funcții pe care le presupune comunicarea, cu resursele unei funcții ce pune în legătură o secvență de discurs cu codul, şi nu cu termenul care trimite la ceva. Lucru atît de adevărat încît, atunci cînd Jakobson duce mai departe analiza structurală a procesului metaforic (asimilat, după cum ne amintim, grupului de operații ce pune în joc similitudinea de pe axa substituirilor), el dezvoltă analiza acestui proces în termeni de operație metalingvistică: procesul devine posib:'[1] în măsura în care semnele se semnifică reciproc, şi în care intră în rapoi turi de substituire. în acest fel, semantica - şi de asemenea proble sensului multiplu - rămîne închisă în limbaj. Şi nu e nici o întâmpla

în faptul că, ajuns aici, lingvistul invocă logica: „Logica simbolică, notează Jakobson, ne-a reamintit fără încetare că semnificațiile lingvistice constituite de sistemul relațiilor analitice ale unei expresii cu altele nu presupun prezența lucrurilor". Nu s-ar putea dovedi mai bine că tratarea riguroasă a problemei dublului sens a fost plătită cu abandonarea deschiderii ei spre lucruri. La sfîrşitul primei părți spuneam că sensul filosofic al simbolismului rezidă în faptul că, în el, echivocitatea ființei se exprimă prin multivocitatea semnelor. Iar acum am stabilit că ştiința acestei multivocități - ştiința lingvistică - pretinde să rămînem în limitele universului semnelor. Nu e aceasta o indicație a raportului precis dintre *filosofia* limbajului şi *ştiința* limbajului? între hermeneutică ca filosofie şi semantică ca ştiință?

Vom aduce precizări asupra acestei articulări, schimbînd încă o dată scara, la nivelul semanticii structurale, şi definind-o aşa cum e practicată nu numai în lingvistica aplicată (de exemplu în traducerea automată), ci şi în lingvistica teoretică, prin orientarea care, în zilele noastre, şi-a luat numele de semantică structurală.

III. SEMANTICA STRUCTURALĂ

După Greimas *{Semantica structurală),* trei decizii metodologice stau la baza semanticii structurale. Această disciplină adoptă, din pornire, axioma îngrădirii universului lingvistic. în virtutea acestei axiome, semantica ține de operațiile metalingvistice , adică de traducerea unui ordin de semne printr-un alt ordin de semne. în vreme însă ce, în doctrina lui Jakobson, nu sesizăm cum se situează, unele față de altele, structurile limbajului-obiect şi cele construite de metalimbaj, nivelurile ierarhice ale limbajului sînt aici limpede înlănțuite: mai întîi limbajul-obiect, apoi limbajul care descrie structurile elementare ale primului, apoi cel în care sînt elaborate conceptele operatorii ale acestei descrieri; în sfirşit, cel ce axiomatizează şi le defineşte pe cele de mai sus. Prin această viziune clară a nivelurilor ierarhice ale limbajului, în interiorul îngrădirii lingvistice, postulatul acestei ştiințe e pus în lumină mai bine, anume faptul că structurile construite la nivelul metalingvistic sînt aceleaşi cu cele imanente limbajului. Al doilea postulat, care e şi o decizie metodologică, priveşte

schimbarea de nivel strategic al analizei: referința nu vor mai fi cuvintele (lexemele) ci structurile subiacente, construite numai pentru nevoile analizei.

Nu pot da decît o idee slabă a întreprinderii: e vorba de a lucra cu o nouă unitate, semul, definit printr-o relație de opoziție binară de tipul lung/scurt, larg/strîmt etc, însă la un nivel inferior lexicului. Nici un sem şi nici o categorie semică, chiar dacă au o denumire împrumutată din limba obişnuită, nu sînt identice cu un lexem manifestat în discurs. Astfel, nu mai avem termeni-obiecte, ci doar relații de conjuncție şi de disjuncție: disjuncție în două seme (de exemplu masculin/feminin), conjuncție sub o trăsătură unică (de exemplu genul). Analiza semică constă în a stabili, pentru un grup de lexeme, arborele ierarhic al conjuc-țiilor şi al disjuncțiilor care-i epuizează constituția. Vedem avantajul pentru lingvistica aplicată: relațiile binare se vor preta calculului într-un sistem de bază 1 (0,1), iar conjuncțiile-disjuncții unui tratament prin maşini de tip cibernetic (deschis, închis).

Avantajul nu e însă mai mic pentru teorie, căci semele sînt unități de semnificație construite plecînd doar de la structurile lor relaționale. Idealul ar fi reconstruirea întregului lexic cu un număr mult mai mic de astfel de structuri elementare ce semnifică; dacă am ajunge acolo - şi nu e vorba de o încercare ce ar depăşi puterile omului -, termenii-obiecte ar putea fi definiți printr-o analiză exhaustivă ca o colecție de semne ce nu conțin decît conjuncții-disjuncții şi ierarhii de relații, pe scurt ca sisteme semice.

Al treilea postulat e acesta: unitățile pe care le cunoaştem ca lexeme în lingvistica descriptivă, şi de care ne folosim ca de cuvinte, în discurs, aparțin planului *manifestării discursului,* şi *nuplanului imanenței.* Utili-zînd limbajul obişnuit, vom spune că cuvintele au un mod de prezență altul decît modul de existență a acestor

structuri. Pentru cercetarea noastră, acest punct are cea mai mare importanță, deoarece ceea ce noi am considerat sens multiplu şi funcționare simbolică e un „efect de sens" ce se manifestă în discurs, dar a cărui rațiune de a fi se situează pe un alt plan.
întregul efort al semanticii structurale va consta în a reconstrui punct cu punct relațiile ce permit explicarea acestui efect de sens, într-o complexitate sporită. Voi reține doar două puncte ale acestei reconstruiri: mai întîi, e posibil să reluăm, cu un grad de precizie fără egal, problema sensului multiplu, considerat ca proprietate lexicală, şi de asemenea

74

funcționarea simbolică, în unități superioare cuvîntului - de exemplu în frază. Semantica structurală încearcă să explice bogăția semantică a cuvintelor printr-o metodă foarte originală, ce constă în a face să corespundă variantele de sens unor clase de contexte. Variantele de sens pot fi astfel analizate printr-un nucleu fix, comun tuturor contextelor, şi în variabile contextuale. Dacă vom transporta această analiză în limbajul operațional furnizat de reducerea lexemelor la o colecție de seme, vom fi în măsură să definim efectele de sens variabile ale unui cuvînt ca pe niște derivate ale unor seme - sau ale unor sememe - ivite din întîlnirea unui nucleu semic cu unul sau mai multe seme contextuale, ce sînt şi ele clase semice care corespund unor clase contextuale.
în cursul analizei de mai sus am precizat destul de puțin noțiunea de virtualitate semantică, care are un caracter analitic precis. Fiecare dintre efectele de sens poate fi transmis în formule ce nu comportă decît conjuncții, disjuncții şi relații ierarhice; în acest fel, vom putea localiza cu exactitate variabila contextuală ce antrenează efectul de sens. în acelaşi timp, vom putea da socoteală cu un grad de exactitate şi de rigoare superior de rolul contextului pe care l-am descris, la început, în termeni oarecum vagi, ca pe o sită sau ca pe un joc de afinități între anumite dimensiuni ale sensului şi diferite cuvinte ale frazei. Acum putem vorbi de o triere a variabilelor contextuale. Reluînd exemplul Iui Greimas, în enunțul „cânele latră", variabila contextuală „animal", comună „cîinelui" şi verbului „a lătra", permite eliminarea sensurilor cuvîntului „cîine" care nu ar trimite la un animal, ci la un lucru (cîinele legat de puşca de vînătoare), ca şi sensurile cuvîntului „latră", care poate fi raportat, de exemplu, şi la om. Acțiunea de triere a contextului constă aşadar în întărirea semelor, pe baza repetării.
Cum vedem din această analiză a funcționării contextuale, aici regăsim aceleaşi probleme ca şi cele tratate în partea a doua. Ele sînt însă abordate cu o precizie pe care doar folosirea unui instrument analitic o poate oferi. Din acest punct de vedere, teoria contextului e foarte grăitoare: atribuind repetării aceloraşi seme stabilizarea sensului în frază, putem defini cu rigoare ceea ce s-ar putea numi izotopia discursului, cu alte cuvinte implantarea lui într-un nivel omogen de sens. Altfel spus, în enunțul „cîinele latră" e vorba de o poveste cu animale.
Plecînd de la conceptul de izotopie a discursului, problema simbolismului poate fi reluată, şi ea, cu aceleaşi mijloace analitice. Ce se întîmplă

75

în cazul unui discurs echivoc sau plurivoc? Iată ce: izotopia discursului nu e asigurată de context, iar acesta lasă să se deruleze mai multe serii semantice ce aparțin unor izotopii discordante, în loc să filtreze o serie de sememe izotope.
Cucerirea acestui nivel deliberat şi radical analitic ne îngăduie, îmi pare, să înțelegem mai bine raportul dintre cele trei niveluri strategice pe care am operat succesiv. Mai întîi, am operat ca exegeți cu mari unități ale discursului, cu texte; apoi, ca semanticieni ai lexicului, cu sensurile cuvintelor, adică cu cuvinte; în cele din urmă ca semanticieni structuraliști, cu constelații semice. Această schimbare de plan nu a fost inutilă; ea marchează un progres în rigoare şi, dacă pot spune aşa, de caracter ştiințific. Ne-am apropiat cu încetul de idealul leibnizian al caracteristicii universale. Nu ar fi adevărat să spunem că am eliminat simbolismul. Mai curînd, acesta a încetat de a mai fi o enigmă sau o realitate fascinantă - sau chiar mistificatoare -, în măsura în care ne invită să explicăm de două ori: mai întîi, el se situează prin raportare la sensul multiplu, care e o problemă de lexeme, aşadar de limbă. Din acest punct de vedere, simbolismul nu are, propriu-zis, nimic remarcabil. Toate cuvintele limbajului obişnuit au mai mult decît o semnificație. în acest sens, focul lui Bachelard nu e mai ieşit din comun decît orice cuvînt din dicționar. Iluzia că simbolul ar fi o enigmă pe planul cuvintelor dispare; în schimb, posibilitatea simbolismului se va înrădăcina într-o funcție comună tuturor cuvintelor, într-o funcție universală a limbajului, anume capacitatea lexemelor de a dezvolta variații contextuale.
Simbolismul se situează însă o a doua oară, în raport cu discursul, căci echivocitatea apare în discurs, nu altundeva. Doar astfel discursul constituie un anumit efect de sens: ambiguitatea calculată e creată de unele contexte şi, putem deja să o afirmăm, de texte ce stabilesc o anumită izotopie, cu intenția de a sugera o alta. Transferul de sens, metafora (în sens etimologic) reapare, în acest fel, ca schimbare de izotopie, ca joc de izotopii multiple, concurente, suprapuse. Noțiunea de izotopie ne-a permis şi să desemnăm locul metaforei în limbaj cu mai multă precizie decît o îngăduia noțiunea de axă a substituirilor, luată de Jakob-son de la Saussure.
Dar atunci, vă întreb, oare nu cumva filosoful îşi regăseşte miza la capătul parcursului? Nu se poate întreba, în mod legitim, de ce discursul cultivă ambiguitatea, în anumite cazuri? Filosoful îşi va preciza întrebarea: ce să facem cu ambiguitatea? Sau, mai curînd: *ce să spunem prin ea?* Iată-ne readuşi la esențial: închiderea universului lingvistic. Pe măsură ce ne-am adîncit în straturile profunde ale limbajului şi ne-am

îndepărtat de planul manifestării, progresînd spre unități de semnificație sublexicale - în măsura aceasta am realizat şi închiderea limbajului. Unitățile de semnificație relevate de analiza structurală nu semnifică, de fapt, nimic; sînt doar posibilități combinatorii. Nu spun nimic, ci doar leagă sau despart,
Prin urmare, putem explica simbolismul în două feluri: prin ceea ce îl constituie şi prin ceea ce vrea el să fie. Ceea ce îl constituie cere o analiză structurală, care îi va dizolva partea „miraculoasă". Aceasta e, de fapt, funcția şi misiunea lui: simbolismul operează cu resursele oricărui limbaj, care nu au nici un mister.
Cît despre ceea ce vrea simbolismul să spună, aici lingvistica structurală nu ne mai poate ajuta, deoarece în această mişcare de du-te-vino între analiză şi sinteză întoarcerea nu e echivalentă plecării. Pe drumul de întoarcere apare o problematică pe care analiza a eliminat-o progresiv. M.Ruyer o numea expresivitate: nu în sensul exprimării emoțiilor, adică în sensul în care vorbitorul se exprimă, ci în sensul că limbajul exprimă ceva, sau spune ceva. Apariția expresivității se traduce prin eterogenitatea planului discursului, sau al manifestării, şi a planului limbii, sau a! imanenței, care e singurul accesibil analizei. Lexemele nu sînt doar constelații semice pentru analiză, ci şi unități de sens imediat înțelese, pentru sinteză.
E posibil că apariția expresivității e miracolul limbajului. Greimas scrie foarte bine: „Poate că există un mister al limbajului; e o problemă de filosofic în limbaj nu există însă mister". Cred că şi noi putem spune: nu există mister în limbaj. Simbolismul cel mai poetic, cel mai „sacru", operează cu aceleaşi variabile semice ca şi cel mai banal cuvînt din dicționar. Există însă un mister al limbajului, şi anume faptul că limbajul spune ceva, despre ființă. Dacă există o enigmă a simbolismului, ea se află, în întregime, pe planul manifestării, în care echivocitatea ființei se enunță în cea a discursului.
Şi astfel, sarcina filosofiei nu e oare aceea de a deschide neîncetat spre ființă discursul pe care, din necesități de metodă, lingvistica îl reînchide mereu în lumea îngrăditģ a semnelor şi în jocul pur intern al relațiilor lor reciproce?
w6
77

StRUCTURA, CUVÎnTUL, EVENIMENtUL

Intenția comunicării de față e să readucă discuția asupra structu?ralismului la origine: la ştiința limbajului, adică la lingvisitică. Doar în acest fel vom putea introduce lumină în dezbatere, smulgînd-o totodată pe aceasta pasiunilor. Tot aşa vom putea vedea care e validitatea analizei structurale şi care sînt limitele acestei validități.
1. Aş dori să arăt că tipul de inteligibilitate ce se exprimă în structuralism are ultimul cuvînt de fiecare dată cînd putem:
a) să lucrăm cu un *corpus* constituit, limitat şi, în acest sens, mort;
b) să stabilim inventare de elemente şi de unități;
c) să plasăm aceste elemente şi unități în raporturi de opoziție, de preferință de opoziție binară;
d) să stabilim o algebră sau o combinatorie a elementelor şi a cuplurilor de opoziții.
Voi numi *limbă* aspectul limbajului ce se pretează la acest inventar, *taxinomii* combinațiile şi inventarele pe care limba le face posibile şi *semiologic* modelul ce ne conduce investigația.
2. Apoi, aş dori să arăt că succesul întreprinderii noastre apare numai dacă lăsăm în afara înțelegerii structurale înțelegerea actelor, a operațiilor şi a proceselor ce constituie discursul. Structuralismul ne face să gîndim antinomic raportul dintre limbă şi discurs. Voi face din *frază* sau din *enunț* pivotul acestei a doua anchete. Iar modelul care o va face inteligibilă îl voi numi *semantic.*
3. în sfirşit, aş vrea să dau o vedere de ansamblu a cercetărilor care, chiar în acest moment, ies din cadrul structutalist - cel puțin în forma pe care i-am atribuit-o în prima parte - şi anunță o înțelegere reînnoit a operațiilor şi a proceselor. Această nouă înțelegere s-ar situa dincolc
de antinomia dintre structură şi eveniment, dintre sistem şi act la care ne va conduce ancheta structuralistă.
Cu această ocazie, voi spune cîteva cuvinte despre lingvistica lui Chomsky, cunoscută sub numele de „gramatică generativă", care pune capăt structuralismului conceput ca ştiință a taxinomiilor, a inventarelor deschise şi a combinațiilor încheiate.
Aş mai dori, cu deosebire, să schițez o reflecție asupra *cuvîntului* ca loc al limbajului în care se petrec în mod constant schimburi între structură şi eveniment. De unde titlul prezentării mele, în care cuvîntul se află într-o poziție terță, între structură şi eveniment.
O astfel de cercetare presupune o noțiune absolut fundamentală, anume că limbajul e o ierarhie de niveluri. Toți lingviştii spun acest lucru, însă mulți dintre ei atenuează afirmația supunînd toate nivelurile aceleiaşi metode, de exemplu celei care a dat roade la nivel fonologie, unde avem într-adevăr de a face cu inventare limitate, închise, cu entități definite doar prin criteriul comutării, cu raporturi de opoziție binară, în sfirşit cu combinări riguroase de unități discrete. Problema e de a şti dacă toate nivelurile sînt omoloage. întregul meu studiu se va baza pe ideea că trecerea la noua unitate de discurs, constituită de frază sau de enunț, reprezintă o ruptură, o mutație în ierarhia nivelurilor. De altfel, nu voi epuiza problema nivelurilor. La sfirşit voi lăsa chiar să se întrevadă că poate

există alte niveluri strategice, precum textul, a cărui înlănțuire internă face apel la un alt fel de inteligibilitate decît fraza sau cuvîntul în poziție de frază. O ontologie a logosului sau a rostirii va putea apărea prin aceste mari unități de ordinul textului. Şi dacă limbajul acționează undeva asupra ființei, o face la un nivel de manifestare sau de eficacitate ale cărui legi sînt originale față de cele ale nivelurilor anterioare.
Pe scurt, înlănțuirea metodelor, a punctelor de vedere şi a modelelor e o consecință a ierarhiei nivelurilor limbajului.

I. PRESUPOZIȚIILE ANALIZEI STRUCTURALE

Mă voi opri mai puțin asupra rezultatelor, şi mai mult asupra presupozițiilor ce constituie teoria lingvistică, în sensul epistemologic puternic al cuvîntului teorie. Fondatorul lingvisticii moderne, Saussure, le-a sesizat deja, însă a făcut-o într-un limbaj ce e deseori în întîrziere

78

79

față de noua conceptualitate pe care o introduce. în 1943, Louis Hjelm-slev a teoretizat aceste presupoziții în *Prolegomene la o teorie a limbajului;* le-a enunțat pentru prima dată, într-un discurs perfect omogen cu propriu-i obiect. Să enumerăm aceste presupoziții:

1. Limbajul e obiectul unei ştiințe empirice; iau cuvîntul empiric în sensul modern; el desemnează nu doar rolul şi primatul observației, ci şi subordonarea operațiilor inductive față de deducție şi calcul.

Posibilitatea de a constitui limbajul ca obiect specific al unei ştiințe a fost introdusă de Saussure însuşi, prin vestita lui distincție dintre limbă şi vorbire. Lăsînd în domeniul vorbirii înfăptuirea psiho-fîziologică, performanța individuală şi combinările libere ale discursului, Saussure îi rezervă limbii regulile constitutive ale codului, instituirea valabilă pentru comunitatea lingvistică şi ansamblul de entități între care operăm alegeri în combinările libere ale discursului. în acest fel, am izolat un obiect omogen: tot ce e în legătură cu limba se regăseşte, într-adevăr, în interiorul aceluiaşi domeniu, în vreme ce vorbirea se dispersează în registrele psiho-fiziologiei, psihologiei, sociologiei; ea nu pare a putea constitui obiectul unic al unei discipline specifice.

2. în limbă trebuie să distingem, în continuare, o ştiință a stărilor sistemului, sau lingvistică sincronică, şi una a schimbărilor, sau lingvistică diacronică. Şi aici Saussure a deschis drumul, declarînd cu forță că aceste două feluri de cercetare nu pot fi întreprinse simultan şi că, pe lîngă aceasta, cea de a doua trebuie să i se subordoneze primei. Ducînd teza lui Saussure la forma ei radicală, Hjelmslev va scrie: „în spatele oricărui proces trebuie să fim în stare să găsim un sistem". Prin această a doua presupoziție, apare o nouă inteligibilitate: considerată în ea însăşi, schimbarea e neinteligibilă. Nu poate fi înțeleasă decît ca trecere de la o stare de sistem la o alta; aceasta e tocmai diacronia.Prin urmare, vom înțelege, prioritar, sistemul, adică aranjarea elementelor într-un ansamblu simultan.

3. într-o stare de sistem, nu există termeni absoluți ci doar relații de dependență reciprocă. Saussure spunea: „limbajul nu e substanță ci formă". Dacă forma inteligibilă prin excelență e opoziția termenilor, vom putea spune, tot cu Saussure: „în limbă nu există decît diferențe" Lucru care înseamnă că nu trebuie să considerăm semnificațiile legați de semne izolate ca pe nişte etichete într-o nomenclatură eteroclită, ci ca pe nişte valori relative, negative, opozitive ale semnelor unele față de altele.

80

4. Ansamblul semnelor trebuie socotit un sistem închis, pentru a-1 putea supune analizei. Lucrul e evident la nivelul fonologiei, care stabileşte inventarul finit al fonemelor unei limbi date; dar şi la nivelul lexicului, care, aşa cum arată un dicționar unilingv, e imens însă nu infinit. Vom înțelege totul mai bine dacă reuşim să substituim acestei liste practic nesfîrşite inventarul finit al subsemnelor ce suportă lexicul, şi plecînd de la care s-ar putea reconstitui imensa bogăție a lexicurilor reale. în sfîrşit, nu e inutil să reamintim că sintaxa e constituită de un sistem finit de forme şi reguli. Dacă adăugăm că, la un nivel şi mai înalt, lingvistul lucrează întotdeauna cu un corpus finit de texte, putem formula, ca generală, axioma închiderii ce orientează munca de analiză. Operînd, în acest fel, în interiorul unui sistem închis de semne, lingvistul poate considera că sistemul pe care-1 analizează nu are exterioritate, ci doar relații interne. Hjelmslev definea tocmai în acest mod structura: *o entitate autonomă de dependențe interne.*

5. Definiția semnului care satisface aceste patru presupoziții rupe cu totul cu ideea naivă că semnul ține locul unui lucru. Dacă am despărțit corect limba de vorbire, stările de sistem de istoria schimbărilor, forma de substanță şi sistemul închis al semnelor de orice referire la lume, trebuie să definim semnul nu numai prin raportul lui de opoziție față de toate celelalte semne de acelaşi nivel, ci şi în sine, ca diferență pur internă, pur imanentă. Tocmai în acest sens Saussure distinge semni-ficantul de semnificat, iar Hjemslev expresia de conținut. Presupoziție ce ar putea fi plasată la origine, aşa cum face Saussure în cursul lui; în ordinea logică a presupozițiilor, această definiție a semnului nu face însă decît să confirme ansamblul axiomelor anterioare. în regimul închiderii lumii semnelor, semnul e fie o diferență între semne, fie o diferență în interiorul fiecărui semn între expresie şi conținut. Această dublă realitate se regăseşte integral, în interiorul închiderii lingvistice.

Structuralismul poate fi astfel definit ca o conştientizare integrală a exigențelor conținute în această serie de presupoziții. Desigur, Saussure nu foloseşte cuvîntul „structură", ci cuvîntul „sistem". Cuvîntul „structură" a apărut doar în 1928, la primul congres internațional al lingviştilor de la Haga, sub formă de „structură a unui

sistem". Cuvîntul „structură" apărea astfel ca o specificare a sistemului, şi desemna combinaţiile restrictive ce creează configuraţia individuală a unei limbi, luate din întregul cîmp al posibilităţilor de articulare şi de combinare. Sub forma adjectivului „structural", cuvîntul a devenit însă sinonim cu „sistem".
81
Punctul de vedere structural e astfel opus, global, punctului de vedere genetic. El cumulează în acelaşi timp ideea de sincronie (prioritatea stării de limbă asupra istoriei), ideea de organism (limba e o unitate de globa-lităţi ce învelesc părţile) şi, în sfîrşit, ideea de combinare (limba e o ordine finită de unităţi discrete). Şi astfel, de la expresia „structura unui sistem" s-a trecut la adjectivul „structural", pentru a defini punctul de vedere ce conţine aceste diverse idei, şi în sfîrşit la „structuralism" pentru a desemna cercetările ce pleacă de la punctul de vedere structuralist ca de la o ipoteză de lucru, ba chiar ca de la o ideologie sau o armă de luptă.

II. VORBIREA CA DISCURS

Cucerirea structuralistă e, cu siguranţă, o cucerire a spiritului ştiinţific. Constituind obiectul lingvistic ca pe unul autonom, lingvistica se constituie pe sine ca ştiinţă. Dar cu ce preţ? Fiecare dintre axiomele pe care le-am enumerat e, în acelaşi timp, un cîştig şi o pierdere.
Actul de a vorbi nu e exclus doar ca un fapt exterior sau ca o performanţă individuală, ci şi ca combinare liberă, ca producere de enunţuri inedite. Tocmai aici e însă esenţa limbajului, şi la drept vorbind destinaţia lui.
în acelaşi timp, e exclusă istoria: nu doar schimbarea unei stări de sistem în alta, ci şi producerea culturii şi a omului prin producerea limbii. Ceea ce Humboldt numea producere, opunînd-o lucrului făcut, nu e doar diacronia, adică schimbarea şi trecerea de la o stare de sistem la alta, ci şi naşterea faptului de a vorbi, cu dinamismul lui profund, în fiecare dintre noi şi în toţi.
Pe lîngă libera combinare şi generare, mai e exclusă şi intenţia primă a limbajului: faptul că spune ceva despre ceva; această intenţie e înţeleasă imediat de vorbitor şi de auditor. Pentru ei, limbajul vizează ceva, sau mai precis are o dublă intenţie: una ideală (a spune ceva) şi o referire reală (a spune ceva despre ceva). în această mişcare, limbajul trece peste două praguri: pragul idealităţii sensului şi, dincolo de sens, pragul referinţei. Prin acest prag dublu şi graţie mişcării de transcendere, limbajul *vrea să spună:* e o acţiune asupra realităţii şi exprimă acţiunea realităţii asupra gîndirii. Meillet arăta deja că în limbaj trebuie avute în vedere
82
două lucruri: imanenţa şi transcendenţa lui. în zilele noastre am spune: structura lui imanentă şi planul de manifestare în care efectele de sens se deschid spre realitate. Trebuie aşadar să echilibrăm axioma închiderii lumii semnelor printr-o atenţie faţă de funcţia primă a limbajului, care e de a spune ceva. în contrast cu închiderea universului semnelor, a-ceastă funcţie constituie deschiderea lui.
Aceste consideraţii masive şi prea puţin analizate ne duc la punerea sub semnul întrebării a primei supoziţii a ştiinţei limbajului, şi anume a faptului că limbajul e obiectul unei ştiinţe empirice. Că limbajul e un obiect se înţelege de la sine, atîta timp cît păstrăm conştiinţa critică a faptului că acest obiect e definit în întregime prin procedurile, metodele, presupoziţiile şi, în cele din urmă, prin structura teoriei ce-i reglează forma. Dacă însă pierdem din vedere subordonarea obiectului faţă de metodă şi teorie, luăm drept ceva absolut ceea ce e doar un fenomen. Or, experienţa pe care o au în legătură cu limbajul vorbitorul şi interlocutorul limitează pretenţia de a absolutiza obiectul. Experienţa limbajului ne descoperă ceva în legătură cu modul lui de a fi care rezistă acestei reduceri. Pentru noi, cei ce vorbim, limbajul nu e un obiect ci o mediere: ceva prin care şi cu ajutorul căruia ne exprimăm şi aducem lucrurile în exprimare. A vorbi e actul prin care vorbitorul depăşeşte închiderea universului semnelor, cu intenţia de a spune ceva despre ceva, cuiva. A vorbi e actul prin care limbajul se depăşeşte ca semn spre referinţa lui şi spre ceea ce se află în faţa lui. Limbajul vrea să dispară, să moară ca obiect.
Se desenează o antinomie. Pe de o parte, lingvistica structurală procedează dintr-o decizie cu caracter epistemologic, aceea de a ne menţine în interiorul îngrădirii lumii semnelor; în virtutea acestei decizii, sistemul nu are o exterioritate a lui, ci e o entitate autonomă de dependenţe interne. Avem de-a face însă cu o decizie metodologică, care violentează experienţa lingvistică. Sarcina noastră va fi, atunci, de a recupera, pentru înţelegerea limbajului, ceea ce e exclus de modelul structural, poate însuşi limbajul ca act de vorbire, de *rostire.*
Trebuie să rezistăm acţiunii de intimidare, adevăratului terorism pe care nelingviştii îl desfăşoară pe baza unui model naiv extrapolat: cel al condiţiilor de funcţionare. Apariţia unei „literaturi" ce-şi ia ca temă propriile-i operaţii creează iluzia că modelul structural epuizează înţelegerea limbii. „Literatura" astfel concepută e însă ea însăşi o excepţie în cîmpul limbajului; ea nu acoperă nici ştiinţa, nici poezia, care, în mod diferit, asumă vocaţia limbajului
83
ca rostire. întîlnirea dintre lingvistica structurală şi „literatura" cu acelaşi nume trebuie considerată ca un eveniment foarte întîmplător, cu semnificaţie foarte limitată. Pretenţia unora de a demistifica, cum spun ei, vorbirea şi rostirea, trebuie ea însăşi demistificată, ca necritică şi naivă.
Cred că sarcina noastră e, mai degrabă, de a merge pînă la capătul antinomiei a cărei înţelegere limpede e tocmai rezultatul avansat al înţelegerii structurale. Formularea acestei antinomii e, în prezent, condiţia reîntoarcerii la o înţelegere integrală a limbajului. A gîndi limbajul ar însemna a gîndi ceea ce Saussure a despărţit: unitatea limbii şi a vorbirii.

Dar cum trebuie procedat? Pericolul ce apare e de a opune fenomenologia vorbirii ştiinţei limbii, cu riscul de a cădea din nou în psihologism şi mentalism, de care tocmai ne-a scăpat lingvistica structurală. Pentru a gîndi cu adevărat antinomia limbii şi a vorbirii ar trebui să putem produce actul de vorbire chiar în mediul limbii, ca o promovare de sens sau o producere dialectică ce ar face să se nască sistemul ca act şi structura ca eveniment. Ei bine, această promovare, această producere şi această înaintare pot fi gîndite, dacă avem o înţelegere exactă a nivelurilor ierarhice ale limbajului.
Nu am spus încă nimic despre această ierarhie atît timp cît nu am făcut decît să suprapunem două planuri de articulare: articularea fono-logică şi articularea lexicală (ba chiar trei planuri, dacă adăugăm articularea sintactică). încă nu am depăşit punctul de vedere după care limba e o taxinomie, un corp de texte deja emis, un repertoar de semne, un inventar de unităţi şi o combinare de elemente. Ierarhia nivelurilor limbajului comportă şi altceva decît o serie de sisteme articulate: fonologie, lexical, sintactic. Schimbăm cu adevărat nivelul cînd trecem de la unităţile de limbă la noua unitate: fraza sau enunţul. Această unitate nu e una de limbă, ci de vorbire sau de discurs. Iar schimbînd unitatea schimbăm şi funcţia, sau, mai degrabă, trecem de la structură la funcţie. Noua unitate, pe care o avem acum în vedere, nu e deloc semiologică - dacă prin aceasta înţelegem tot ce priveşte raporturile de dependenţă internă dintre semne sau componente de semne. Această mare unitate e semantică, dacă luăm cuvîntul în sensul lui puternic, care e nu numai de a semnifica în general, ci de a spune ceva, de a trimite de la semne la lucruri.
Enunţul sau fraza are toate trăsăturile ce suportă antinomia structurii şi evenimentului. Prin propriile-i caracteristici, fraza arată că această

antinomie nu opune limbajul unui alt lucru, ci că-1 traversează prin mijloc, acolo unde el se efectuează.
1. Discursul are ca mod de prezenţă un *act,* instanţă de discurs (Ben-veniste) care, ca atare, e de natura evenimentului. A vorbi e un eveniment actual, un act tranzitoriu, trecător; sistemul, dimpotrivă, e atemporal, căci e virtual.
2. Discursul constă dintr-o serie de *alegeri* prin care anumite semnificaţii sînt selectate, iar altele excluse; alegerea e replica unei trăsături corespondente a sistemului, constrîngerea.
3. Aceste alegeri produc combinaţii *noi;* a emite fraze inedite, apoi a le înţelege - iată esenţialul actului de a vorbi şi de a înţelege vorbirea. Producerea de fraze inedite în număr virtual infinit are, ca replică, inventarul finit şi închis al semnelor.
4. Limbajul are referinţă în instanţa de discurs. A vorbi înseamnă a spune ceva despre ceva. Aici îi reîntîlnim pe Frege şi pe Husserl. în vestitul lui articol *Ueber Sinn und Bedeutung,* tradus în engleză de Pe-ter Geach şi Max Black prin Sens *şi referinţă,* Frege a arătat că intenţia limbajului e dublă: vizarea unui sens ideal (ce nu aparţine lumii fizice sau psihice) şi vizarea referinţei. Dacă sensul poate fi declarat inexistent, ca pur obiect al gîndirii, referinţa, *Bedeutung,* înrădăcinează cuvintele şi frazele noastre în realitate: „Aşteptăm o referinţă de la propoziţia însăşi; de fapt, exigenţa de adevăr *(das Streben nach Wahrhe.it)* e cea care ne determină *(treibt)* să înaintăm *(vordringen)* spre referinţă. înaintarea sensului (ideal) spre referinţă (reală) e tocmai sufletul limbajului. Husserl va spune acelaşi lucru, în *Cercetări logice:* sensul ideal e un vid şi o absenţă ce se cer umplute. Prin umplere, limbajul îşi vine în întîm-pinare, adică moare faţă de el însuşi. Fie că facem distincţia între *Sinn* şi *Bedeutung* (sens şi referinţă) ca Frege, sau între *Bedeutung* şi *Erfiil-lung* (semnificaţie şi împlinire) ca Husserl, ceea ce se articulează e intenţia de semnificare, care rupe închiderea semnului, îl deschide pe acesta spre alteritate, care, pe scurt, constituie limbajul ca pe o rostire, ca pe ceva ce spune ceva despre ceva. Clipa în care se produce trecerea de la idealitatea sensului la realitatea lucrului e cea a transcenderii semnului, moment contemporan cu fraza. Limbajul spune ceva doar în planul frazei, nu mai jos. într-adevăr, dubla articulare a lui Frege e resortul Predicaţiei, în sensul că „a spune ceva" desemnează idealitatea sensului, iar „a spune despre ceva" desemnează mişcarea sensului spre referinţă. Rezultă că nu trebuie să opunem două definiţii ale semnului: una ca

diferenţă internă între semnificant şi semnificat, alta ca referinţă externă a semnului ce trimite la lucru. Nu trebuie să alegem între aceste două definiţii. Una se referă la structura semnului în sistem, cealaltă la funcţia lui în frază.
5. Ultima trăsătură a instanţei de discurs: evenimentul, alegerea, inovarea, referinţa implică şi o anumită manieră de a desemna subiectul discursului. Cineva vorbeşte cuiva: iată esenţialul actului de comunicare. Prin această trăsătură, actul de vorbire se opune anonimatului sistemului; există vorbire atunci cînd un subiect poate relua într-un act, într-o instanţă singulară de discurs, sistemul de semne pe care i-1 pune la dispoziţie limba. Acest sistem rămîne virtual atîta timp cît nu e înfăptuit, realizat, operat de cineva care, în acelaşi timp, se adresează

altcuiva. Subiectivitatea actului de vorbire e, dintr-o dată, intersubiectivitatea unei alocuțiuni.
Astfel, limbajul are o referință şi un subiect la acelaşi nivel şi în aceeaşi instanță de discurs. Nu e deci de mirare că referirea la lume şij autoreferirea sînt excluse împreună de lingvistica structurală, ca non-constitutive ale sistemului ca atare. Această excludere e însă doar presupoziția pe care trebuie să o instaurăm pentru a constitui o ştiință a articulărilor; nu valorează mai mult nici cînd e vorba de a atinge nivelul de efectuare în care un vorbitor îşi realizează intenția de semnificare în relație cu o situație şi o audiență. Alocuțiunea şi referirea la ceva merg împreună cu actul, evenimentul, alegerea, inovarea.

III. STRUCTURA ŞI EVENIMENTUL

Ajunşi aici, am fi tentați să ne lăsăm pradă antinomiei. Structuralismul ne duce acolo, fără îndoială. Dar trecerea prin antinomie nu e inutilă: e primul nivel - nivelul cu adevărat dialectic - al unei gîndiri constituante. De aceea, într-un prim timp, nu avem altceva de făcut decît să adîncim antinomia dintre sistematic şi istoric, şi să opunem termen cu termen evenimentialul şi virtualul, alegerea şi constrîngerea, inovarea! şi instituirea, referința şi închiderea, alocuțiunea şi anonimatul.
în al doilea timp însă, e necesar să explorăm noi căi, să testăm noi modele de inteligibilitate în care sinteza celor două puncte de vedere ar j putea fi din nou posibilă. E vorba de a găsi instrumente de gîndire Î81 măsură să stăpînească fenomenul limbajului, care nu e nici structural
86
nici eveniment, ci convertirea neîncetată a primei în cel de-al doilea prin mijlocirea discursului.
Această problemă priveşte limbajul ca sintaxă şi ca semantică. Voi vorbi mai puțin despre primul punct, rezervîndu-mi dreptul de a reveni la el într-un studiu ulterior, şi nu voi vorbi mai mult nici despre al doilea, deoarece prin el doar ating problema vizată prin titlul acestui studiu: structura, cuvîntul, evenimentul.
I. Lingvistica poststructuralistă face, în prezent, progrese spectaculoase, mai ales în domeniul sintaxei: în Statele Unite, şcoala lui Chomsky studiază noțiunea de „gramatică generativă". Renunțînd la taxinomiile primului structuralism, această nouă lingvistică plecă de la frază şi de la problema pusă de producerea de fraze noi. La începutul lucrării sale *Probleme curente în teoria lingvistică* (Mouton, 1964), Chomsky scrie: „Faptul central asupra căruia trebuie să se oprească orice lingvistică semnificativă e acesta: un vorbitor poate produce în propria-i limbă o frază nouă la un moment oportun, iar alți vorbitori îl pot înțelege imediat, deşi pentru ei fraza e nouă. Cea mai mare parte a experienței noastre lingvistice, ca vorbitor şi ca auditor, are legătură cu fraze noi. Odată ce am dobîndit stăpînirea unei limbi, clasa de fraze cu care putem opera în mod curent şi fără greutate sau ezitare e atît de mare încît o putem socoti infinită, din toate punctele de vedere: din cel al practicii şi, evident, şi din cel al teoriei. Stăpînirea normală a unei limbi implică nu numai capacitatea de a înțelege imediat un număr nedefinit de fraze în întregime noi, ci şi aptitudinea de a identifica fraze deviante şi, eventual, de a le supune interpretării... E limpede că o teorie a limbajului ce neglijează acest aspect «creator» nu are decît un interes marginal".
Pentru a explica ceea ce Chomsky numeşte gramatica limbii avem aşadar nevoie de un nou concept de structură. El defineşte gramatica astfel: „Gramatica e un procedeu care determină seria infinită a frazelor bine formate, şi care îi rezervă fiecăreia una sau mai multe descrieri structurale". în acest fel, vechea descriere structurală, ce se referă la inventare moarte, e rezultatul unei reguli dinamice de producere, ce presupune competența cititorului. Chomsky opune fără oprire gramatica generativă inventarelor de elemente ce caracterizează taxinomiile îndrăgite de structuralişti. Prin aceasta, sîntem readuşi la cartezianism (ultima carte a lui Chomsky e *Lingvistica cartezianăj* şi la Humboldt, pentru care limbajul nu e un produs, ci o producere, o generare.
87
Cred că această nouă concepție despre structură ca dinamism bine reglat va învinge primul structuralism; îl va învinge integrîndu-1, adică situîndu-1 exact la nivelul lui de validitate. Voi reveni asupra acestei probleme într-un studiu ulterior.
Vreau însă să spun, chiar de acum, că nu trebuie să ne simțim lipsiți de apărare în fața noii dezvoltări a lingvisticii. Dacă pot spune aşa, avem o doctrină premergătoare în opera marelui lingvist francez, prea puțin cunoscut, Gustave Guillaume. Teoria lui despre sistemele morfologice - adică despre formele discursului - e un fel de gramatică generativă. Studiile sale despre articol şi despre timpurile verbale arată în ce fel discursul aşează cuvintele în frază. Ceea ce numim forme de discurs — categoriile de substantiv, de verb etc. - au drept funcție de a încheia cuvîntul, într-un fel ce-1 inserează în frază, în discurs. Aşezînd cuvîntul în poziție de frază, sistemul formelor le permite cuvintelor şi discursurilor noastre să adere la realitate. Mai precis, substantivul şi verbul sînt categorii ale discursului grație cărora semnele noastre sînt, într-un fel, „trimise înapoi în lume", sub aspectul spațiului şi timpului. Desă-vîrşind cuvîntul în substantiv şi în verb, aceste categorii fac semnele capabile de a pătrunde realitatea şi le feresc de a se închide asupra ordinii finite a semiologiei.
Morfologia nu are însă această funcție decît din cauză că ştiința discursului şi a sistemelor precum cel al articolului, al verbului etc. e o ştiință a operațiilor, şi nu una a elementelor. Dar să nu o acuzăm de mentalism. Această acuzație, care e pe cale de a inhiba mulți cercetători, e valabilă cînd e îndreptată împotriva unui psihologism al imaginii şi al conceptului, cu alte cuvinte împotriva postulării conținururilor psihice accesibile simplei introspecții. E însă stupidă cînd se referă la operații, în acest caz va trebui să ştim să ne ferim de tabuuri mai mult sau mai puțin teroriste.

Recurgînd la Gustave Guillaume, vom putea, în acest punct al cercetării noastre, rupe o prejudecată şi astupa o lacună. Prejudecata e aceasta: noi ne reprezentăm sintaxa ca pe forma cea mai interioară a limbajului, ca pe un fel de împlinire a autosuficienței acestuia. Nimic mai fals. Sintaxa nu aduce sciziunea limbii, lucru pe care 1-a făcut deja constituirea semnului în sistemul închis al taxinomiei. Cum ține de discurs şi nu de limbă, sintaxa se află pe traiectul pe care semnul se reîntoarce la realitate. Tocmai de aceea, formele discursului precum substantivul şi verbul marchează străduania limbajului de a surprinde realitatea în aspec-
tele ei spațiale şi temporale: ceea ce Guillaume numeşte „trimiterea semnelor înapoi în lume". Lucru ce dovedeşte că o filosofie a limbajului nu trebuie doar să explice distanța şi absența semnului față de realitate (căsuța goală a lui Levi-Strauss); putem rămîne la acest punct de vedere atîta timp cît avem în considerare doar sistemul închis al unităților discrete ce compun limba. El devine insuficient dacă abordăm discursul în act. în acest caz vedem că semnul nu e numai ceea ce lipseşte lucrurilor, că nu e doar absent din lucruri şi diferit de ele; e ceea ce vrea să se aplice în scopul de a exprima, a surprinde ceva şi, în cele din urmă, de a arăta, de a pune ceva sub ochi. Din acest motiv, o filosofie a limbajului nu se poate limita la condițiile de posibilitate a semiologiei: pentru a explica absența semnului din lucruri, *reducerea* raporturilor de natură şi schimbarea lor în raporturi de semnificare e suficientă. Pe deasupra, trebuie satisfăcute condițiile de posibilitate ale discursului, în măsura în care acesta e o tentativă neîncetat reînnoită de a exprima integral ceea ce poate fi gîndit şi spus despre experiența sensibilă. Reducerea - sau orice alt act comparabil prin negativitatea lui - nu mai e suficientă acum. Ea e doar fața opusă, negativă, a *voinței de a spune* ceva, care aspiră să devină *voință de a arăta* ceva. Oricare ar fi destinul operei lui Chomsky în Franța şi felul în care Guillaume poate contribui la asimilarea ei, interesul filosofic al noii faze a teoriei lingvistice e evident: între structură şi eveniment, între regulă şi inovare, între constrîngere şi alegere se instituie un raport nou, cu caracter neantinomic, grație unor concepte dinamice precum *operarea structuranta,* ce ia locul vechiului *inventar structurat.*

Sper că antropologia şi celelate ştiințe umane vor trage concluziile necesare, cum fac în prezent față de vechiul structuralism, în clipa în care declinul acestuia în lingvistică începe să se manifeste.

II. Aş dori să schițez în paralel depăşirea antinomiei dintre structură şi eveniment în ordinea *semanticii.* în acest fel, voi cădea asupra problemei cuvîntului.

Cuvîntul e mult mai mult - şi mai puțin - decît fraza.

Mult mai puțin, deoarece nu există înaintea frazei. Dar ce există înaintea frazei? Semne, adică diferențe în sînul unui sistem, valori în sinul lexicului. Nu există însă semnificație, şi nici vreo entitate semantică. Semnul ca diferență într-un sistem nu înseamnă nimic. De aceea, în semiologie nu există cuvînt, ci numai valori relative, diferențiale,

opozitive. în acest sens, Hjelmslev are dreptate: dacă scoatem din semiologie substanța sunetelor şi pe cea a semnificațiilor, aşa cum sînt ele accesibile vorbitorilor, trebuie să admitem că fonetica şi semantica nu aparțin semiologiei. Şi una şi cealaltă țin de *utilizarea practică,* nu de *schemă.* Or, numai aceasta din urmă e esențială în limbă. Utilizarea se află la încrucişarea dintre limbă şi vorbire. Vom conchide aşadar că, în vreme ce cuvîntul denumeşte, fraza spune ceva. Iar cuvîntul denumeşte în poziție de frază. în dicționar avem doar o horă nesfîrşită de termeni ce se definesc unii pe alții circular, şi care se întîlnesc într-un lexic închis. Iată însă o persoană vorbind, spunînd ceva: cuvîntul iese din dicționar; devine cuvînt în clipa în care omul devine vorbire, în care vorbirea devine discurs şi discursul frază. Nu întîmplător în germană *Wort-* cuvînt - e şi *Wort—* vorbire -, chiar dacă pluralul e diferit. Cuvintele sînt punctele de articulare a semiologiei cu semantica, în fiecare dintre evenimentele de vorbire. Şi astfel cuvîntul e un fel de punct de schimb între sistem şi act, între structură şi eveniment: pe de o parte, ține de structură, fiind o valoare diferențială, însă în acest caz e doar o virtualitate semantică; pe de alta, ține de act şi eveniment, prin aceea că actualitatea lui semantică e contemporană cu actualitatea pe cale de a se estompa a enunțului.

Aici însă situația se răstoarnă. Cum am spus, cuvîntul e mai puțin decît fraza, deoarece actualitatea lui de semnificare e tributară actualității frazei. Din alt punct de vedere e însă mai mult decît fraza. Cum am văzut, fraza e un eveniment; în acest sens, actualitatea ei e tranzitorie, în estompare. Cuvîntul supraviețuieşte însă frazei. Ca entitate ce poate fi deplasată, supraviețuieşte instanței tranzitorii a discursului şi e disponibil pentru noi utilizări. încărcat cu o nouă valoare de folosire, oricît ar fi aceasta de slabă, el se reîntoarce la sistem. Iar făcînd acest lucru, îi dă sistemului o istorie.

Pentru a explica acest proces, voi relua analiza problemei polisemiei, pe care am încercat cîndva să o înțeleg în mod direct, fără a dispune însă de distincția pe care o pot face acum între semiologie - ştiința semnelor în sisteme - şi semantică, ştiința folosirii semnelor în frază. Fenomenul polisemiei e de neînțeles daca nu introducem o dialectică a semnului şi a utilizării, a structurii şi a evenimentului. în termeni pur sincronici, polisemia înseamnă că un cuvînt, la un moment dat, are mai mult decîtl o semnificație, şi că semnificațiile multiple aparțin aceleiaşi stări a sistemului. Această definiție ratează însă esențialul, care priveşte pro-

cesul, nu structura. Există un proces de atribuire de nume, o istorie a utilizărilor ce apare proiectată în sincronie,

sub forma polisemiei. Or, acest proces al transferului de sens - al metaforei - presupune faptul că orice cuvînt e o entitate cumulativă, în măsură de a dobîndi noi dimensiuni de sens, fără a le pierde pe cele vechi. Tocmai acest proces cumulativ, metaforic, se proiectează ca polisemie la suprafața sistemului.
Ceea ce eu numesc aici proiectare e doar una dintre situațiile în care evenimentul se întoarce la sistem. Cazul cel mai interesant şi, probabil, cel mai fundamental, dacă e adevărat, cum s-a spus adesea, că polisemia e pivotul semanticii. Cel mai interesant deoarece putem surprinde de minune ceea ce eu am numit schimburile dintre structură şi eveniment. Acest proces se prezintă ca un concurs a doi factori distincți: unul de expansiune şi, la limită, de supraîncărcare; într-adevăr, în virtutea procesului cumulativ pe care-1 descriam, cuvîntul are tendința de a se încărca cu noi valori de utilizare. Proiectarea acestui proces cumulativ în sistemul semnelor implică însă faptul că noua semnificație îşi găseşte locul în interiorul sistemului. Expansiunea şi, eventual, supraîncărcarea, e oprită de limitarea reciprocă a semnelor din interiorul sistemului. în acest caz, putem vorbi de o acțiune limitativă a cîmpului, opusă tendinței la expansiune, care rezultă din procesul cumulativ al cuvîntului. Doar aşa putem explica ceea ce am putea numi o polisemie bine reglată, care e legea limbajului nostru. Cuvintele au mai mult decît un sens, însă nu au un sens infinit. Acest exemplu ne arată cît de mult diferă sistemele semantice de cele semiologice: acestea din urmă pot fi tratate în afara oricărei referiri la istorie. Sînt sisteme intemporale, deoarece sînt virtuale. Cea mai bună ilustrare a lor e fonologia, în care nu intră în joc decît opoziții binare între unități distinctive. în semantică, dimpotrivă, diferențierea semnificațiilor rezultă din echilibrul dintre două procese, unul de expansiune şi altul de limitare, ce silesc cuvintele să-şi facă un loc printre alte cuvinte, şi să-şi ierarhizeze valorile de utilizare. Acest proces de diferențiere nu poate fi redus la o simplă taxinomie. Polisemia reglată e de ordin pancronic, cu alte cuvinte e, simultan, sincronică şi diacronică, în măsura în care o istorie se proiectează în stări de sistem, care nu vor fi decît tăieturi instantanee în procesul sensului, în procesul atribuirii de nume. înțelegem astfel ce se întîmplă cînd cuvîntul ajunge în discurs, cu toată bogăția lui semantică. Toate cuvintele fiind polisemice, mai mult sau mai puțin, univocitatea sau plurivocitatea discursului nu se datorează cuvintelor, ci contextelor. în cazul unui discurs univoc, adică al unui
91
discurs ce are doar o semnificație, contextul şterge bogăția semantică a cuvintelor, o reduce, stabilind ceea ce Greimas numeşte o izotopie, adică un plan de referință, o tematică, o topică identică pentru toate cuvintele frazei (de exemplu, dacă dezvolt o „temă" geometrică, cuvîntul volum va fi interpretat ca un corp în spațiu; dacă „tema" e biblioteca, cuvîntul volum va fi interpretat ca unul ce desemnează o carte). Dacă contextul tolerează, sau chiar păstrează, mai multe izotopii în acelaşi timp, vom avea de-a face cu un limbaj efectiv simbolic, care spune un *alt* lucru spunînd *un* lucru. în loc să țintească o dimensiune a sensului, contextul lasă să apară mai multe dimensiuni, ba chiar le consolidează, iar acestea merg împreună precum textele suprapuse ale unui palimpsest. Astfel, polisemia cuvintelor e eliberată, iar poemul întăreşte, în reciprocitatea lor, toate valorile semantice. Structura unui discurs ce permite multiplelor dimensiuni ale sensului de a se realiza în acelaşi timp justifică mai multe interpretări: limbajul e în sărbătoare. Această abundență se ordonează şi se desfăşoară într-o structură, însă structura frazei nu creează nimic în mod absolut. Ea colaborează cu polisemia cuvintelor noastre pentru a produce efectul de sens pe care noi îl numim discurs simbolic, iar polisemia cuvintelor noastre rezultă din concursul procesului metaforic cu acțiunea limitativă a cîmpului semantic.
în acest fel, schimburile dintre structură şi eveniment, dintre sistem şi act se complică şi se reînnoiesc la nesfîrşit. E evident că instalarea uneia sau a mai multor izotopii rezultă din secvențe mult mai lungi decît fraza şi că ar trebui, pentru a ne putea continua analiza, să schimbăm din nou nivelul de referire, şi să avem în vedere *înlănțuirea textuală:* vis, poem sau mit. Problema hermeneuticii ar putea fi regăsită la acest nivel, însă îmi pare că totul se joacă în unitatea complexă a cuvîntului, unde schimbul dintre geneză şi structură poate fi descifrat cu limpezime. Pentru a interpreta însă corect această operație a limbajului, va trebui să învățăm din nou să gîndim ca Humboldt: în termeni de proces şi nu de sistem, de structurare şi nu de structură.
Cuvîntul mi-a părut a fi punctul de cristalizare şi punctul nodal al tuturor schimburilor dintre structură şi funcție. Dacă el are virtutea de a ne obliga să creăm noi modele de inteligibilitate, aceasta e din cauză că el însuşi se află la intersecția limbii cu vorbirea, a sincroniei cu diacronia, a sistemului cu procesul. Urcînd de la sistem la eveniment în instanța discursului, el face din structură un act de vorbire. întorcîndu-se de la eveniment la sistem, îi aduce acestuia contingența şi dezechilibrul,
92
fără de care el n-ar putea nici să se schimbe, nici să dureze; pe scurt, dă structurii o „tradiție", structura fiind, în sine, în afara timpului.
Mă opresc aici. Nu aş vrea însă să vă las să credeți că fenomenul limbajului a fost epuizat; alte puncte de vedere rămîn posibile. Am făcut o aluzie la nivelul textului şi la strategia exegezei ce corespunde acestui nivel ulterior de organizare. Mergînd mai departe în aceeaşi direcție, am cădea peste problemele puse de Heidegger în legătură cu ontologia limbajului. Aceasta ar cere însă nu doar o schimbare de nivel, ci şi una de fel de a privi lucrurile. Heidegger nu procedează în ordinea ascendentă pe care am urmat-o noi - o ordine ce progresează de la elemente la structuri, apoi de la structuri la procese. El urmează o altă ordine, perfect legitimă în ea însăşi, ce constă în a pleca de la ființa rostită şi de la ponderea ontologică a limbajelor împlinite, precum cel al gîndi-torului, al

poetului, al profetului. Sprijinindu-se pe limbajul care gîn-deşte, Heidegger caută „drumul spre limbă": *Unterwegs zur Sprache.* Deoareece sîntem, probabil, dintotdeauna în drum spre limbaj, deşi limbajul e, el însuşi, drumul. Acest drum heideggerian spre limbaj nu va fi urmat de mine, însă îmi veți îngădui să spun, în concluzie, că dacă nu l-am deschis în mod explicit, nici nu l-am închis. Nu l-am închis deoarece demersul nostru a constat în a trece de la îngrădirea universului semnelor la deschiderea discursului. O nouă posibilitate pentru reflecția asupra „cuvîntului" ar putea apărea în acest fel, întrucît există cuvinte mari, puternice, despre care Mikel Dufrenne vorbeşte magnific *In Poetica* lui: prin procesul atribuirii de nume, aceste cuvinte capturează un anumit aspect al ființei, printr-un fel de violență ce delimitează ceea ce cuvîntul deschide şi descoperă. Aici avem marile cuvinte ale poetului şi ale gînditorului: ele arată şi lasă să existe lucrul pe care-1 înconjoară ca într-un țarc. Dacă însă această ontologie a limbajului nu poate deveni tema noastră, din cauza procedurii înseşi a studiului pe care-1 facem, ea poate fi, cel puțin, întrezărită în orizontul cercetării de față. Considerată ca plecînd din acest orizont, investigația noastră apare ca pusă în mişcare şi ghidată de o convingere, anume faptul că esența limbajului începe dincolo de îngrădirea semnelor. Rămînem în această îngrădire atîta timp cît coborîm spre elemente, inventare şi nomenclaturi, atingînd astfel combinațiile situate dedesubt. într-adevăr, cu cît ne îndepărtăm de planul manifestării, cu cît ne scufundăm în adîncimile limbajului spre unități sublexicale, cu atît mai deplin realizăm închiderea lui. Unitățile pe care

le distingem prin analiză nu semnifică nimic: sînt simple posibilități de combinare. Nu ne spun nimic, limitîndu-se la a se lega între ele şi la a se desface. în mişcarea de du-te-vino între analiză şi sinteză, întoarcerea nu e însă echivalentă cu plecarea. Pe drumul de întoarcere, în timp ce urcăm de la elemente spre text şi spre poemul în întregul lui, la limita frazei şi a cuvîntului, apare o problematică nouă, pe care analiza structurală tinde să o elimine; această problematică, proprie planului discursului, e cea a rostirii. Răsărirea rostirii în vorbire e însuşi misterul limbajului: rostirea e ceea ce eu numesc deschiderea limbajului. Ați ghicit că deschiderea extremă aparține limbajului în sărbătoare.

II

HERMENEUTICĂ ŞI PSIHANALIZĂ

CONŞTIENTUL ŞI INCONŞTIENTUL

Pentru cei formați la şcoala fenomenologiei, filosofia existențială, reînnoirea studiilor hegeliene, investigațiile de tendință lingvistică sau întîlnirea cu psihanaliza sînt surprize considerabile. Nu doar o anumită temă a reflecției filosofice e atinsă sau repusă în discuție, ci ansamblul proiectului filosofic. Filosoful contemporan îl întîlneşte peJFreud cam în regiunile de gîndire frecventate cîndva de Nietzsche şi de Marx. Toți trei se ridică împotriva lui ca protagoniști afbănuielii şipa gînditori ce fac sacadă măştileXu ei a apărut o problemă nouă: minciuna conştiinței sau conştiința ca minciună. Această problemă nu poate fi una printre altele, deoarece ceea ce e pus sub semnul întrebării într-un mod general şi radical e ceea ce nouă ne apare, ca buni fenomenologi ce sîntem, ca bază, cîmp sau chiar ca origine a oricărei semnificații, adică conştiința. Ce e fundament, într-un sens, apare ca o prejudecată, într-un alt sensfprejudecata conştiinței. Situația e comparabilă cu cea a lui Platon, în *Sofistul:* Ia început parmenidian, avocat al imutabilității ființei, el e constrîns, în fața enigmei erorii, a opiniei false, nu numai să dea drept de cetate neființei, printre„marile genuri", ci îndeosebi să mărturisească ca „problema ființei e la fel de obscură ca problema neființei". Mărturisire la care sîntem siliți din nou: *problema conştiinței* rT *Io f*^{pl} f/f $^{nh}r_$ *scură ca problema inconştientului.*

Un filosof ce vrea să ia loc printre psihiatri şi psihanalişti.trebuie să o facâ.iocmai in acesta stare de spirit de neîncredere în legătură cu pretenția conştiinței de a se instala la începuturi. Dacă în cele din urmă se va ajunge la corelarea conştiinței cu inconştientul, va trebui însă, mai întîi, să traversăm zona aridă a dublei mărturisiri: ..nu înțeleg incon-ŞtişnlaiLpriji.Jîeea ce ştiu despre conştiință, şi nici măcar despre pre-congțiînță". Iată binefacerea esențială a părții cea mai antifilosofică şi mai antifenomenologică din Freud: punctul de vedere topic şi economic

aplicate ansamblului aparatului psihic, cum putem vedea în vestitul articol metapsihologie consacrat *Inconştientului.* Doar plecînd de la nesiguranța fenomenologiei pot fi tratate probleme ce redevin fenomenologice, precum aceasta: cum trebuie săregîndesc şi să reîntemeiez conceptul de conştiințg) în aşa fel îneît inconştientul să fie *un altul m.* fața ei şi în aşa fel încit conştiința să fie capabilă să accepte acest altul pe care-1 numim, aici, inconştient?

A doua problemă: cum să facem o critică - una în sens kantian, adică o reflecție asupra condițiilor de validitate şi de asemenea asupra limitelor de validitate - ce se referă la „modelele" pe care psihanaliza le constituie cu necesitate pentnTă explica inconştientul? Epistemologia psihanalizei e o sarcină urgentă: nu ne mai putem

mulțumi, ca acum douăzeci de ani, cu a distinge metoda şi doctrina. Deja ştim că în ştiinţele umane „teoria" nu e o adăugire contingenţă, ci terenul de constituire a obiectului: e „constitutivă". Ca realitate, inconştientul nu poate fi desp|ryț___ de modelul topic, energetic şi economic ce comanda teoria despre el. „Metapsihologie", ca să vorbim ca Freud, e o doctrină,~însă în sensul în care ea face pojibjlă^c^ţkuirea_o^ciijlui. îrj[acesJ5ST^ctjranarelneţqdl /^^A treTa problemă: dincolo de revizuirea conceptului de conştiinţă, impusă de ştiinţa inconştientului, ceea ce se află în joc e posibilitatea unei *antropologii filosofice* în măsură să asume dialectica între conştient şi subconştient. în ce viziune despre lume şi om sînt posibile astfel de lucruri? Ce trebuie să fie omul, pentru a fi în acelaşi timp răspunzător de o bună gmdire şi capabil de nebunie, obligat de umanitatea lui la tot mai multă conştiinţă şi, totodată, dependent de o topică şi de o economie, prin faptul că „ceva vorbeşte în el"? Ce nou punct de vedere asupra fragilităţii omului - mai radical, asupra paradoxului răspunderii şi al fragilităţii - e cerut de o gîndire care a acceptat descentrarea faţă de -conştiinţă printr-o reflecţie asupra inconştientului?

I. CRIZA NOŢIUNII DE CONŞTIINŢĂ

Voi rezuma în două propoziţii substanţa primului punct: 1. Există o certitudine a conştiinţei imediate, însă această certitudine nu e o cunoaştere adevărată a sinelui.2. Orice reflecţie trimite la non-reflectat, ca la o fugă intenţională de sine, dar acest non-reflectat nu e nici el o j cunoaştere adevărată a inconştientului.

98

Aceste două propoziţii alcătuiesc ceea ce tocmai am numit mărturisirea nesiguranţei fenomenologice în faţa problemelor puse de inconştient, într-adevăr, însăşi progresia lor ne aduce în faţa unui prag al eşecului: pragul lipsei de înţelegere reflexivă a inconştientului.

1. Există o certitudine imediată a conştiinţei, şi această certitudine e de neînvins; Descartes o enunţa astfel în *Principiile filosofiei* (I, 9): „Prin cuvîntul gîndire înţeleg tot ce se petrece în noi în aşa fel îneît percepem în mod imediat acest fapt, prin noi înşine; tocmai de aceea nu numai a înţelege, a vrea, a imagina, ci şi a simţi e acelaşi lucru cu a gîndi".Dacă acesta certitudine e invincibilă ca certitudine, ea e însă îndoielnică ca adevăr. Ştim, de acum, că viaţa intenţională, în densitatea ei, poate avea alte sensuri decît acest sens imediat. Posibilitatea cea mai îndepărtată, cea mai generală, şi de asemenea cea mai abstractă a inconştientului e înscrisă, trebuie să o recunoaştem, în distanţa iniţială dintre certitudine şi adevărata cunoaştere a conştiinţei. Aceasta nu e dată; trebuie căutată şi găsită: adecvarea sinelui la el însuşi, pe care am putea-o numi, în sensul puternic al cuvîntului, conştiinţa de sine, nu se află la început ci la sfîrşit. E o idee-limită: idee-limită pe care Hegel o numea ştiinţa absolută. Fie că vom crede sau nu în posibilitatea de a spune şi a articula această ştiinţă absolută, vom putea, în orice caz, să cădem de acord asupra faptului că ea soseşte la sfîrşit şi că nu e situaţia de conştiinţă iniţială. Mai mult, ea e încheierea unei filosofii *a spiritului,* nu a unei filosofii *a conştiinţei.* Orice am crede despre hegelianism şi despre posibilitatea reuşitei lui, el ne avertizează, cel puţin, că o conştiinţă nu e niciodată propriile-i conţinuturi. Idealismul conştiinţei individuale e imposibil, şi în acest sens critica pe care o face Hegel conştiinţei individuale şi pretenţiei acesteia de a se egala cu propriile-i conţinuturi e exact simetrică cu critica freudiană a conştiinţei, al cărei punct de plecare e experienţa analitică. Pentru motive inverse şi concurente, Hegel şi Freud spun acelaşi lucru: conştiinţa nu poate fi totalizată, şi de aceea o filosofie a conştiinţei e imposibilă.

2. Acesta primă abordare negativă cere încă una. Fenomenologia lui Husserl a pornit pe cont propriu critica conştiinţei ce reflectează şi a introdus tema prereflexivului şi a non-refiectatului, bine cunoscută în zilele noastre. E o binefacere neprețuită, deşi în cele din urmă negativă, adusă de fenomenologia husserliană: faptul de a fi stabilit că cercetările

99

ce privesc „constituirea" lucrurilor ne trimit la pre-date, la pre-con-stituiri. Fenomenologia husserliană nu poate însă merge pînă la capătul eşecului conştiinţei: ea rămîne închisă în cercul corelaţiilor dintre noeză şi noem, şi nu poate face loc noţiunii de inconştient decît prin tematica „genezei pasive".

Eşecul abordării reflexive a conştiinţei trebuie însă dus pînă la capăt: inconştientul la care ne trimite non-reflectatul metodei fenomenologice e tot o „putere devenită conştientă". E în reciprocitate cu conştiinţa la fel cum cîmpul lipsei de atenţie sau cel al conştiinţei inactuale sînt în raport cu conştiinţa actuală. E tocmai teorema din *Idei* I: în esenţa conştiinţei avem faptul că nu poate fi în întregime conştiinţă actuală, ci raport cu inactualul. Ansamblul faptelor ce au necesitat elaborarea conceptului de inconştient nu intră însă în această teoremă. Tocmai aici e pragul, şi de asemenea nevoia de a trece prin modele care, în fenomenologie, trebuie să apară necesarmente ca modele „naturaliste". Etapa necesară pentru a duce la capăt eşecul conştiinţei reflexive e realismul freudian. Acest eşec nu e inutil, şi nici complet negativ, cum vom vedea la sfîrşit, deoarece pe lîngă valoarea lui pedagogică, didactică, ca şi prin aptitudinea de a pregăti înţelegerea lucrurilor pe care o va promova freudismul, el anunţă o mişcare de convertire a conştiinţei. Aceasta înţelege că trebuie să renunţe la orice zgîrcenie în ce o priveşte şi la această subtilă poftă de sine care e, poate, raportul narcisist al conştiinţei imediate a vieţii. Prin acest eşec, conştiinţa descoperă că certitudinea imediată a sinelui era doar trufie. Tocmai în acest fel, poate avea acces la *ogîndire* care nu mai e atenţia conştiinţei faţă de ea însăşi, ci atenţia la *rostire;* mai bine

spus: la ceea ce e enunţat în rostire.

II. CRITICA CONCEPTELOR FREUDIENE

în acest fel, critica conceptelor realiste ale metapsihologiei freudiene trebuie să fie cu totul nefenomenologică. Nici o fenomenologie a conştiinţei nu poate organiza această critică decît cu riscul întoarcerii înapoi. „Topica" celebrului articol intitulat *Inconştientul* are în ea un fapt remarcabil: refuzul iniţial al oricărei referinţe fenomenologice. Tocmai prin aceasta, ea reprezintă o etapă necesară şi necesarmente corectivă pent o gîndire care acceptă să iasă din certitudinea sinelui. Eroarea criticii

100

lui Politzer era faptul că rămînea captivă în idealismul sensului. O critică a realismului freudian nu poate fi decît una epistemologică, în sensul kantian al cuvîntului, adică o „deducţie transcendentală" al cărei scop e justificarea folosirii unui concept prin capacitatea acestuia de a face să funcţioneze un nou cîmp de obiectivitate şi de inteligibilitate. îmi pare că, dacă am fi fost mai atenţi la această diferenţă ireductibilă dintre critica epistemologică şi fenomenologia imediată a conştiinţei, am fi putut evita multe discuţii scolastice asupra naturii inconştientului. în legătură cu conceptele fizicii, Kant arată că trebuie asociate realismului empiric şi idealismului transcendental (transcendental, nu subiectiv sau psihologic).

Pe de o parte, realismul empiric: aceasta înseamnă că metapsihologia nu e o construcţie adăugată, facultativă, ci că aparţine la ceea ce Kant ar numi judecăţile determinante ale experienţei. Lucru ce înseamnă că, aici, nu putem distinge metoda de doctrină. însăşi topica are o valoare de descoperire: e condiţia posibilităţii unei descifrări reale, care atinge o realitate, asemenea stratigrafie! sau arheologiei, cum ne aminteşte Levi-Strauss la începutul *Antropologiei structurale.* în acest sens, înţeleg afirmaţia lui Laplanche, atît de tulburătoare, din diferite motive: inconştientul e finit. Ea semnifică faptul că, la capătul analizei, ne lovim de anumiţi semnificanţi, şi nu de alţii: e condiţia unei „analize termi-nabile". Realismul inconştientului e aşadar corelatul analizei termi-nabile. Termenul, de exemplu în analiza visului lui Philippe, e facti-citatea *acestui* lanţ lingvistic, şi nu a altuia. Să precizăm însă că acest realism e tocmai cel al unei realităţi ce poate fi cunoscută, şi nu al unui necunoscut. Freud e, aici, foarte limpede: pentru el, faptul ce poate fi cunoscut nu e pulsiunea în starea ei de pulsiune, ci reprezentarea care o reprezintă: „O pulsiune nu poate fi reprezentată în inconştient în alt fel decît printr-o reprezentare. Dacă o pulsiune nu e legată de o reprezentare şi dacă nu se traduce printr-o stare afectivă, va rămîne total ignorată de noi. Cînd vorbim însă de emoţie pulsională inconştientă sau de emoţie pulsională refulată nu facem decît să ne luăm o nevinovată libertate de limbaj. în realitate, nu vrem să

a cărei idee reprezentativa e altceva" *{Metapsihologie).* Psi ştient ce nu poate fi cunoscut; r poate fi cunoscut, şi nu poate reprezentativi". în acest sens,

101

al lui Freud e unul al reprezentării inconştiente, în raport cu care pul-siunea, ca atare, rămîne necunoscuta egală X.

Trecerea în continuare de la punctul de vedere „topic" la cel „economic" nu schimbă radical lucrurile. întreaga teorie a investirii, a retragerii investirii şi a contrainvestirii, prin care, spune Freud, „sistemul Pcs se apără de asaltul reprezentării inconştiente", se desfăşoară pe planul realismului reprezentării. „La urma urmelor, refularea e un proces al reprezentărilor ce se joacă la limita sistemelor Ies şi Pcs". Deoarece renunţă la a atinge fiinţa pulsiunilor şi rămîne în limita reprezentărilor conştiente şi inconştiente ale pulsiunii, investigaţia freu-diană nu se pierde într-un realism al incognoscibilului. Spre deosebire de inconştientul romanticilor, cel al lui Freud e esenţialmente cognoscibil, fiindcă „reprezentanţii reprezentativi" ai pulsiunii sînt tot de ordinul semnificatului, fiind de asemenea omogeni, în drept, cu domeniul vorbirii. Tocmai de aceea Freud poate scrie acest text surprinzător: „La fel cu fizicul, psihicul nu are nevoie să fie, în realitate, aşa cum ne apare. Cu toate acestea, ne va face plăcere să descoperim că percepţia internă e mai uşor de corectat decît percepţia externă, şi că obiectul intern e mai puţin incognoscibil decît lumea exterioară". Iată cum apare realismul empiric al lui Freud: de aceeaşi natură cu realismul empiric al fizicii; el desemnează „obiectul intern" ca pe unul *cognoscibil.*

în acelaşi timp însă, înţelegem că acest realism empiric e strict corelat cu un idealism transcendental, într-un sens pur epistemologic, nu subiectivist. Acest idealism transcendental semnifică faptul că „realitatea" inconştientului nu există decît ca realitate *diagnosticată.* într-adevăr, inconştientul nu poate fi definit decît plecînd de la relaţiile lui cu sistemul Cs-Pcs. „Ies e viu, susceptibil de a se dezvolta, întreţine relaţii cu Pcs şi cooperează cu el. Pe scurt, putem spune că Ies se prelungeşte în ceea ce am putea numi nişte urmaşi, că evenimentele vieţii acţionează asupra lui şi că, exercitînd o influenţă asupra lui Pcs e la rîndul lui influenţat de acesta". Putem afirma că psihanaliza e „studiul urmaşilor lui Ies". Despre aceştia, Freud spune: „Ei aparţin calitativ sistemului Pcs, dar în fapt lui Ies. Originea decide destinul lor".Trebuie spus prin urmare, că, în acelaşi timp, inconştientul există tot atît de real ca şi obiectul fizic, şi că nu există decît relativ la „urmaşii" lui, prin care continuă să trăiască şi care-1 fac să apară în cîmpul conştiinţei.

Ce înseamnă atunci această *relativitate,* care ne autorizează să vorbim, în acelaşi timp, de idealism

transcendental şi de realism empiric?
102
într-un prim sens, putem spune că inconştientul e relativ la sistemul de decriptare sau de decodare. Să înțelegem însă bine această relativitate: ea nu înseamnă deloc că inconştientul ar fi o proiectare a hermeneutului, într-un vulgar sens psihologist. Trebuie să spunem, mai degrabă, că realitatea inconştientului e constituită în şi prin hermeneutică, în sens epistemologic şi transcendental. Conceptul de Ies se constituie în mişcarea de reîntoarcere a „urmaşului" la „originea" lui inconştientă - şi o face tocmai în realitatea lui empirică. Nu afirmăm prin urmare o relativitate față de conştiință, sau o relativitate subiectivă, ci relativitatea pur epistemologică a obiectului psihic descoperit prin constelația hermeneutică pe care-o formează simptomul, metoda analitică şi modelele interpretative. Putem defini o a doua relativitate derivată din aceasta -pe care o vom numi obiectivă, adică relativă la regulile analizei, şi nu la persoana analistului. Al doilea tip de relativitate poate fi numit relativitate intersubiectivă. Aici, elementul hotărîtor e aceea că faptele raportate de analiză la inconştient *semnifică pentru un altul.* Nu s-a subliniat îndeajuns rolul conştiinței-martor, cea a analistului, în constituirea inconştientului ca realitate. în general, ne mulțumim să definim inconştientul în raport cu conştiința, care-1 „cuprinde". Rolul celeilalte conştiințe nu e socotit esențial ci accidental, fiind redus la relația terapeutică. Inconştientul e însă esențialmente elaborat de altcineva, ca obiect hermeneutic pe care conştiința proprie nu-1 poate construi singură. Altfel spus, conştiința-martor al inconştientului nu are cu acesta doar o relație terapeutică, ci una de diagnostic. De aceea, spuneam mai sus că inconştientul e o relație diagnosticată. Faptul e esențial pentru a determina ponderea obiectivă a afirmațiilor ce se referă la inconştient. Mai întîi, am un inconştient pentru altcineva; desigur, în cele din urmă totul nu are sens decît dacă pot relua pentru mine semnificațiile pe care un altul le-a elaborat în legătură cu mine şi pentru mine. Etapa de renunțare la propria-mi conştiință în folosul alteia în căutarea sensului e însă fundamentală în constituirea regiunii psihice pe care o numim inconştient. Referind dintru început, în mod esențial şi nu accidental, inconştientul la metoda hermeneutică mai întîi, apoi la o altă conştiință hermeneutică, definim în acelaşi timp validitatea şi limita validității oricărei afirmații ce se raportează la realitatea inconştientului. Pe scurt, facem o *critică* a conceptului de inconştient, în sensul puternic al cuvîn-tului critică: justificarea ponderii sensului şi, simultan, refuzul oricărei pretenții de a extinde conceptul în afara limitelor validității lui. Vom
103
spune aşadar că inconştientul e un obiect, în sensul că e „constituit" de ansamblul demersurilor hermeneutice care-1 descifrează. El nu există în mod abstract, ci relativ la hermeneutică ca metodă şi ca dialog. Tocmai de aceea nu putem vedea în inconştient o realitate fantastică, ce ar avea puterea extraordinară de a gîndi în locul meu. Inconştientul trebuie relativizat, însă relativitatea lui nu diferă de cea a obiectului fizic a cărei întreagă realitate e relativă la ansamblul demersurilor ştiințifice care-1 constituie. Psihanaliza ține de acelaşi „raționalism apropiat" de care țin şi ştiințele naturii. în raport cu aceste două prime sensuri ale termenului relativitate putem vorbi, într-un al treilea sens, de relativitate față de persoana analistului. Prin aceasta nu mai definim însă deloc constituirea epistemologică a noțiunii de inconştient, ci doar împrejurările particulare ale fiecărei descifrări şi ineluctabila marcă a limbajului transferențial, în fiecare caz. Astfel apare însă precaritatea, chiar eşecul analizei, mai degrabă decît manifestarea intenției şi sensului ei adevărate.Pentru adversarii psihanalizei nu există decît această relativitate: inconştientul e doar o proiectare a analistului, cu complicitatea analizatului. Numai succesul terapeutic ne poate asigura de faptul că realitatea inconştientului nu e o invenție a psihanalizei în sens pur subiectivist.
Aceste reflecții consacrate relativității noțiunii de inconştient îmi par necesare, pentru a elimina din realismul freudian ceea ce nu ar fi un realism empiric, în sensul pe care l-am precizat, adică afirmarea realității cognoscibile a pulsiunilor prin mijlocirea reprezentanților lor reprezentativi, ci un realism naiv care ar proiecta retrospectiv în inconştient sensul elaborat, sensul terminal, constituit progresiv pe parcursul relației hermeneutice. împotriva acestui realism naiv trebuie spus şi repetat: inconştientul nu gîndeşte. Freud nu pune însă inconştientul să gîndească. în acest sens, inventarea cuvîntului *Es, Id* (rău tradus în franceză prin demonstrativul *Ca)* e o descoperire genială. Ies e *Qa,* şi numai *Qa.* Realismul freudian e un realism al acestui *Ceva* în reprezentanții lui reprezentativi, şi nu un realism naiv al sensului inconştient. Printr-o stranie răsturnare, realismul naiv ar ajunge să confere conştiință inconştientului, şi ar crea un monstru: un idealism al conştiinței inconştiente; idealism fantastic, care n-ar fi decît unul al sensului proiectat într-un lucru ce gîndeşte.
Va trebui prin urmare încetat du-te-vino-ul între realismul empiric şi idealismul transcendental. Primul trebuie afirmat împotriva oricărei pretenții a conştiinței imediate de a se socoti singura ce deține adevărul;
104
iar al doilea împotriva oricărei metafizici fantastice ce ar da conştiință de sine inconştientului. Acesta e

„constituit" prin ansamblul demersurilor hermeneutice care-1 descifrează.

III. CONŞTIINȚA CA MISIUNE

Am vorbit la începutul capitolului de nesiguranța fenomenologiei în fața inconştientului. Conştiința, spuneam, e la fel de obscură ca şi inconştientul. Trebuie să conchidem că de acum nu mai avem nimic de spus despre conştiință? Deloc. Tot ce putem spune după Freud în legătură cu conştiința îmi pare inclus în formula: conştiința nu e o origine, ci o misiune. Ce sens putem da acestei misiuni cu cunoştințele pe care le avem deja despre inconştient? Punîndu-ne această problemă, ne îndreptăm spre o cunoaştere *dialectica* a inconştientului, nu spre una *realistă.* Aceasta din urmă e de domeniul analizei, prima se referă la omul obişnuit şi la filosof. Iată întrebarea: ce înseamnă inconştientul pentru o ființă ce are ca misiune de a fi o conştiință? întrebare ce trebuie corelată cu o alta: ce înseamnă conştiința ca misiune pentru o ființă care e, într-un fel, dependentă de factorii de repetare, chiar şi de regresiune, pe care-i reprezintă în mare măsură inconştientul?

îmi voi măsura puterile în această investigare dialectică, fără a încerca să atenuez penibilele mişcări de du-te-vino, care-mi par inevitabile, şi chiar necesare. în analizele anterioare, nu am putut evita acest du-te-vino între conştient şi inconştient. Descoperirea non-reflectatului în reflectat ne-a adus în pragul inconştientului, însă doar realismul inconştientului ne-a scos din prejudecata conştiinței şi ne-a silit să o punem pe aceasta la capăt şi nu la origini.

Voi pleca tot de la polul conştiinței. După Freud, trebuie să vorbim despre ea în termeni de *epigeneză.* Prin aceasta vreau să spun că problema conştiinței îmi pare legată de o alta: cum iese cineva din copilărie, cum devine adult? Problema e strict reciprocă şi inversă celei a analistului. Analistul ne arată omul pradă copilăriei; viziunea mizerabilistă a conştiinței pe care ne-o propune el o supune pe aceasta la trei stăpîni *Ceva-nl,* Supraeul, Realitatea - şi defineşte, în gol, misiunea conştiinței şi, în negativ, calea epigenetică.

105

Abia am pronunțat însă aceste cuvinte - conştiința ca epigeneză -, că sîntem în pericolul de a cădea din nou în psihologia introspectivă. Or, mi se pare că ar trebui să renunțăm cu totul la psihologia conştiinței. Tentativele fragile de a elabora noțiunea de conştiință plecînd de la „sfera liberă a conflictelor", în şcoala lui H.Hartmann, s-au ivit tot din-tr-o psihologie a conştiinței. Cred că ar trebui, mai degrabă, să corelăm, deliberat, psihanaliza freudiană cu o metodă înrudită cu cea a lui Hegel din *Fenomenologia spiritului.O* astfel de metodă nu e un rafinament de introspecție, căci Hegel nu îşi desfăşoară seria „figurilor" în prelungirea conştiinței imediate. Nu avem o geneză a conştiinței sau o geneză în conştiință, ci una a spiritului în discurs. Doar figurile asemănătoare celor care jalonează *Fenomenologia spiritului* sînt ireductibile la semnifi-canții-cheie (Tatăl, Falusul, Moartea, Mama) în care se ancorează toate lanțurile de semnificanți ale psihanalizei. Voi reține că omul nu devine adult decît devenind capabil de noi semnificanți-cheie, apropiați de momentele Spiritului în fenomenologia hegeliană, semnificanți ce organizează sfere de sens absolut ireductibile la hermeneutica freudiană. Să luăm exemplul bine cunoscut, despre care s-a vorbit atîta, al stăpînului şi al sclavului, la Hegel. Această dialectică nu e cîtuşi de puțin una a conştiinței. Miza ei e naşterea Sinelui: în limbaj hegelian, e vorba de trecerea de la dorință, dorința pentru altul, *laAnerkennung,* la *recunoaştere.* Despre ce e vorba? Despre naşterea Sinelui prin dedublarea conştiinței. înainte nu exista Sine (şi, cum arată Waelhens, nici moarte, adică moarte umană înainte de apariția Sinelui). Or, etapele acestei recunoaşteri ne fac să traversăm „regiuni" de semnificații umane care, în esența lor, sînt nesexuale. Am spus „în esența lor", deoarece voi reveni mai jos, cînd va fi vorba de mişcarea de reîntoarcere la inconştient, asupra investirii libidinale secundare a acestor relații interumane. în mod primar însă, în constituția lor esențială, aceste sfere de sens nu sînt constituite de o investire libidinală. Propun să distingem trei sfere de sens, care pot fi plasate, rezumativ, în trilogia lui a avea, a putea şi a valora. Prin relații de domeniul lui a avea înțeleg raporturile ce se creează cu ocazia însuşirii a ceva şi a muncii în situație de „raritate". Pînă în prezent nu am cunoscut alte condiții ale acumulării umane. Or, cu ocazia acestor relații, vedem apărînd noi sentimente, ce nu aparțin sferei biologice. Acestea nu procedează din viață, ci din reflecție, din afectivitatea umană, dintr-un nou domeniu al obiectului - dintr-o obiectivitate spe-

106

cifică -, care e obiectivitatea „economică". Omul e, aici, ființa capabilă de a construi o economie. Totodată, e capabil de sentimente relative la acumularea de bunuri şi, de asemenea, de o eliberare de tip nou, nelibidi-nală în esență: cea pe care Marx o descrie în lucrările de tinerețe şi care devine, în *Capitalul,* „fetişul" mărfii devenită monedă. Iată alienarea economică care, după Marx, e în măsură să dea naştere „falsei conştiințe", gîndirii „ideologice". în aceeaşi mişcare, omul devine adult şi capabil de alienare de adult; lucrul cel mai important de notat e însă faptul că înmulțirea noilor sentimente, pasiuni, proliferarea alienării se datorează unor noi obiecte, valorilor de schimb, semnelor monetare, structurilor şi instituțiilor. Vom spune că omul devine conştiință de sine în măsura în care trăieşte

această obiectivitate economică ca pe o modalitate nouă a propriei subiectivități, avînd în acest fel acces la „sentimente"specific umane relative la disponibilitatea lucrurilor ca lucruri produse, cizelate, însuşite, în vreme ce el însuşi devine expropriatul ce şi le însuşeşte. Această nouă obiectivitate dă naştere la pulsiuni, la reprezentări şi la afecte. Tocmai de aceea nu se poate spune că mama e o realitate economică: nu numai pentru că nu e comestibilă, cum s-a spus, ci pentru că, chiar dacă ar fi astfel, lucrul nu s-ar petrece într-o relație de obiectivitate economică, legată de muncă, de schimb şi de însuşire a bunurilor, în acelaşi fel, adică din punctul de vedere al obiectivității, al sentimentelor şi al alienărilor pe care ea le creează, ar trebui examinată sfera puterii. într-adevăr, ea se constituie tot într-o sferă obiectivă. Cu această ocazie, Hegel vorbea *de spiritul obiectiv,* desemnînd structurile şi instituțiile în care se înscrie şi se creează relația a comanda/a asculta, esențială pentru puterea politică. Iar dacă sferei politice îi corespunde o „conştiință" specifică, aceasta are loc în măsura în care omul, intrînd în relația a comanda/a asculta, se produce pe el însuşi ca voință spirituală, cum vedem la începutul *Principiilor filosofiei dreptului* a lui Hegel. Şi aici, promovarea conştiinței e reciprocă promovării „obiectivității", în jurul „obiectului" care e puterea se organizează „sentimente" propriu-zis umane: intriga, ambiția, supunerea, răspunderea etc, şi de asemenea alienări specifice, a căror descriere a fost începută de antici, sub figura „tiranului". Platon arată perfect în ce fel bolile sufletului, ce apar în imaginea tiranului, proliferează plecînd de la un centru pe care el îl numeşte *dynamis* - puterea - şi iradiază pînă în zona limbajului sub forma „măgulirii": tocmai de aceea, „tiranul" îl aduce în joc şi pe „sofist". Putem spune, prin urmare, că omul e conştiință în măsura în care e

capabil de a intra în problematica politică a puterii şi în care are acces la sentimentele ce gravitează în jurul puterii, lăsîndu-se totodată pradă relelor ce-i sînt inerente acesteia. O sferă adultă de culpabilitate ia acum naştere: puterea face nebuni, spune Alain, pe urmele lui Platon. Prin acest al doilea exemplu, vedem cum psihologia conştiinței e doar umbra, adusă în reflecția subiectivă, mişcării de figuri pe care o parcurge omul cînd creează obiectivitatea economică, şi apoi obiectivitatea politică.

Am putea spune acelaşi lucru despre a treia sferă umană de sens, sfera lui a valora. în acest fel, putem înțelege a treia mişcare: constituirea Sinelui nu se epuizează în economie, şi nici în politică, ea continuă în regiunea culturii. Şi aici, „psihologia" îi sesizează doar umbra, cu alte cuvinte dorința fiecăruia de a se face stimat, aprobat de ceilalți, recunoscut ca persoană. Existența mea pentru mine e, într-adevăr, tributară constituirii de sine în opinia altuia; Şinele meu, dacă pot spune aşa, e primit din opinia altuia, care-1 consacră. Constituirea subiecților prin opinie e însă orientată de figuri noi, despre care putem spune, într-un sens nou, că sînt „obiective". Nu întotdeauna au un corespondent în instituții. Cu toate acestea, aceste figuri ale omului trebuie căutate în opere şi în monumentele artei şi literaturii. Prospectarea posibilităților omului continuă în această obiectivitate de un tip nou. Chiar dacă Van Gogh pictează un scaun, el pictează omul, proiectînd o figură a omului, adică a cuiva care are reprezentată lumea în cauză. Mărturiile culturale dau astfel densitatea unor „lucruri" „imaginilor" omului. Ele le fac să existe între şi printre oameni, încarnîndu-le în „opere". Prin aceste opere şi prin medierea monumentelor se constituie *demnitatea* omului şi stima de sine. Şi tot la acest nivel omul se poate aliena, degrada, lua în derîdere, anihila.

Iată exegeza „conştiinței" pe care o putem face, plecînd de la o metodă care nu mai e o psihologie a conştiinței, ci o metodă reflexivă al cărei punct de plecare e mişcarea obiectivă a figurilor omului. Hegel numeşte această mişcare obiectivă spirit. Subiectivitatea poate fi derivată din el prin reflecție, şi se constituie în timp ce obiectivitatea se produce pe sine.

Cum vedem, această abordare a conştiinței, indirectă, mediată, nu are nimic comun cu prezența imediată a acesteia în fața ei înseşi, şi nici cu certitudinea imediată, de sine, a eului.

Problema spre care tinde acest eseu e de acum pregătită: cînd punem în fața inconştientului freudian altceva decît conştiința transparentă, imediat sigură de sine, ce se întîmplă cu acest inconştient? Dar cu realismul lui, dacă îl reaşezăm într-o relație dialectică cu apercepția mediată a conştiinței de sine? îmi pare că această dialectică poate fi surprinsă în doi timpi. în primul rînd, o putem înțelege ca pe o relație de opoziție. Putem opune demersului regresiv al analizei freudiene demersul progresiv al sintezei hegeliene. Cum vom vedea însă, acest punct de vedere rămîne abstract şi va trebui depăşit. îl vom păstra însă cîtva timp, pentru a-1 putea depăşi. Dar spre ce? Vom arăta mai jos, de altfel destul de rudimentar, deoarece mărturisesc că întrevăd destul de rău al doilea timp, care cu toate acestea ar face ca dialectica noastră să fie concretă.

Voi opune, provizoriu, cele două demersuri: analitic spre inconştient şi sintetic spre conştiință.

Propun să plecăm de la următoarea formulă: conştiința e mişcarea ce-şi distruge neîncetat punctul de plecare, şi care nu e sigură de sine decît la sfîrşit. Altfel spus, e ceva ce nu are sens decît în figuri posterioare, deoarece numai o figură nouă poate revela, ulterior, sensul figurilor anterioare. De exemplu, *în Fenomenologia spiritului,* stoicismul ca moment al conştiinței nu se revelează în semnificația lui esențială decît prin scepticism, în măsura în care el însuşi revelează caracterul absolut

indiferent al poziției stăpînului şi sclavului în raport cu libertatea ce e doar gîndită. La fel se întîmplă cu toate figurile. într-un mod foarte general, putem spune că inteligibilitatea conştiinței merge mereu din față în spate. Nu avem aici cheia dialecticii conştientului şi inconştientului? în esență, inconştientul semnifică faptul că inteligibilitatea provine întotdeauna din figuri anterioare, fie că înțelegem anterioritatea în sens pur temporal şi evenimențial, sau în sens simbolic. Omul e singura ființă pradă propriei copilării: e ființa pe care copilăria o trage neîncetat înapoi. Inconştientul e, astfel, principiul tuturor regresiunilor şi stagnărilor. Presupunînd că am putea atenua caracterul prea exclusiv istoric al acestei interpretări prin trecut, în măsura în care interpretăm inconştientul ca ordine de semnificanți-cheie, deja dați, ne regăsim tot în fața unei anterioriități simbolice. Anterioritatea refulării primare față de refularea secundară şi a semnificanților-cheie față de evenimentele interpretate temporal ne trimit la un sens mai simbolic al anterioriății, ce continuă însă să-i furnizeze conştiinței controlul pe care-1 căutăm. Vom spune deci, în termeni foarte generali: conştiința e terminală, inconştientul e primordial.
108
109
Această formulă ne îngăduie să revenim asupra unui punct deja evocat şi lăsat în suspensie: încrucişarea a două explicații într-o explicație unică. De exemplu, am făcut aluzie la posibilitatea de a interpreta legătura politică în acelaşi timp prin figurile unei fenomenologii a spiritului şi prin investirea libidinală evocată de Freud în *Analiza eului şi psihologia colectivă.* Cele două explicații nu numai că nu se exclud: se suprapun. Pe de o parte putem spune, cum am făcut mai sus, că legătura politică nu se constituie plecînd de la reprezentări pulsionale primordiale, ci de la obiectivitatea puterii şi a sentimentelor şi pasiunilor ce procedează din ea. Pe de altă parte însă, trebuie spus că nici una dintre figurile fenomenologiei spiritului nu scapă de investirea libidinală şi, în consecință, de atracția regresivă pe care o exercită asupra lor situația pulsională. în acest fel, interpretarea freudiană a şefului carismatic prin investirea libidinală homosexualizantă e profund adevărată, lucru ce nu înseamnă însă că politica e de domeniul sexului, ci că e inautentic politică dacă o privim ca pe un transfer în politică al unor relații interumane create în sfera libidinală. în acest sens analistul va avea întotdeauna dreptate cînd va fi neîncrezător în pasiunea politică, în care va vedea o fugă, o mască; nu va reuşi însă să explice geneza integrală a legăturii politice plecînd de la sfera pulsiunilor. Tot ce putem spune e că psihanaliza militantului politic va ruina aşa-zisa vocație politică, dacă aceasta e doar o investire libidinală a figurii şefului. Ea va elibera însă o autentică vocație politică în măsura în care această vocație rezistă reducerilor şi apare ca realmente creată de problematica politică ca atare. E tocmai sensul *Republicii* lui Platon: „Adevăratul magistrat, adică filosoful, guvernează fără pasiuni". Am putea relua în acelaşi fel relația din domeniul lui a avea. Şi aici sînt posibile două lecturi: una cu punctul de plecare în muncă, cealaltă plecînd de la relația cu corpul propriu sau de la stadiul anal etc. Cele două geneze nu sînt însă pe acelaşi nivel: prima e constitutivă, în vreme ce a doua explică doar jocul de măşti şi de substituiri, adică numai „conştiința falsă". Aş prefera să mă opresc asupra unui exemplu luat din domeniul simbolurilor create de cultură, şi voi încerca să schițez opoziția dialectică a celor două hermeneutici a simbolurilor, una orientată spre descoperirea unor figuri posterioare - hermeneutica conştiinței -, alta întoarsă sprs figuri anterioare - hermeneutica inconştientului. *CEdip rege* al lui Sofocle ne va permite să sesizăm articularea celor două hermeneutici. Ce înseamnă a înțelege *CEdip rege!* Există două feluri de a interpreta tragedia: prin regresiune la complexul origi-
110
nar, care e tocmai complexul lui (Edip: maniera lui Freud din *Interpretarea viselor,* printr-o sinteză progresivă în direcția unei problematici care nu mai are nimic comun cu complexul lui CEdip. După Freud, efectul piesei asupra spectatorului nu vine, cum spune estetica clasică, din conflictul dintre destin şi libertate, ci din natura unui anumit destin, pe care-1 recunoaştem fără să ne dăm seama: „Destinul lui ne emoționează, scrie Freud, deoarece ar fi putut fi al nostru, deoarece atunci cînd ne-am născut oracolul a pronunțat acelaşi blestem şi împotriva noastră". Şi mai departe: „(Edip nu face decît să realizeze visurile copilăriei noastre". Groaza noastră, *phohos-xA* tragic, exprimă doar violența propriei noastre refulări în fața manifestărilor impulsurilor ce ne conduc. Această lectură e posibilă, clarificatoare, necesară. Există însă şi o alta: ea nu se referă la drama incestului şi paricidului *care a avut loc,* ci la tragedia adevărului; nu la raportul lui (Edip cu sfinxul, ci la raportul lui CEdip cu cel ce vede tot. Mi se va obiecta, poate, că această a doua relație e chiar relația psihanalitică.Nu a scris Freud: „Piesa nu e altceva decît revelarea progresivă şi foarte abil măsurată - comparabilă cu o psihanaliză - a faptului că CEdip însuşi e ucigaşul lui Laios, însă în acelaşi timp fiul victimei şi al Iocastei"? Trebuie însă mers mai departe: creația lui Sofocle nu e o maşinărie de reînviere a complexului lui CEdip prin mijlocul dublu al unei realizări fictive de compromis, care dă satisfacție lui *Ceva,* şi prin pedepsirea exemplară care mulțumeşte Supraeul. Prin repetarea a ceea ce a avut loc, prin anamneză, poetul tragic a creat o a doua problematică: tragedia conştiinței de sine. O dramă de gradul doi, orientată spre *CEdip la Colonos,* se articulează cu prima; în acest fel, însuşi CEdip se

trezeşte într-o a doua culpabilitate, propriu-zis adultă: culpabilitatea propriei dreptăți. Blestemînd la începutul tragediei omul vinovat şi necunoscut care e cauza crimei, s-a blestemat pe sine, exclu-zînd însă faptul că acest om ar putea fi el. întreaga desfăşurare ulterioară e înaintarea spre ruina definitivă a conştiinței orgolioase, care s-a presupus nevinovată. Tocmai de aceea, CEdip trebuie zdrobit în propriu-i orgoliu, prin suferință. într-un sens, drama de gradul doi aparține tot tragediei primare, deoarece pedepsirea vinovatului încheie crima; mişcarea de la crimă la pedeapsă dă naştere însă unei drame secundare, care e tragedia însăşi. Zelul pentru adevăr care pune în mişcare căutarea vinovatului e un zel impune orgoliul unui *rege;* un zel ce ține de măreția unui *rege* - orgoliul unui om ce crede că nu se poate pomeni în jocul adevărului, şi care e înrudit cu cel al lui Prometeu: zelul celui care nu

ştie şi nu vrea să ştie. DoarTiresias reprezintă puterea adevărului. (Edip e doar excesul adevărului, în stare de *hybris* care-1 aduce la condamnare. Culpabilitatea excesului e exprimată în mînia împotriva lui Tiresias; nu culpabilitate sexuală ci mînia lipsei de cunoaştere. E adevărat că ea se exprimă prin efortul lui (Edip de a se dezvinovăți de crima primară, de care nu e vinovat. Culpabilitatea specifică însă, integrată în drama adevărului, cere o dezvăluire specifică. Procesul de dezvăluire e reprezentat prin figura „atotvăzătorului". Astfel, nu (Edip e centrul de la care pleacă toate, ci Tiresias. (Edip e doar *rege,* şi de aceea tragedia lui e tragedia lui (Edip rege, nu a lui (Edip paricid şi incestuos. în acest fel, (Edip reprezintă măreția umană; vanitatea lui trebuie revelată printr-o figură ce deține, ca să spunem aşa, viziunea totalității. Această figură, înrudită cu cea a nebunului din tragedia elisabetană, nu e tragică în ea însăşi, ci exprimă eruperea comediei în tragedie. Sofocle o numeşte „puterea adevărului", la care va avea acces şi (Edip prin suferință. Conexiunea dintre mînia lui (Edip şi puterea adevărului e nucleul adevăratei tragedii a lui (Edip; nu e vorba de problema sexului, ci de cea a luminii. Simbolul ei e Apolo; am putea spune că acelaşi zeu îl îndeamnă pe (Edip să se cunoască pe sine şi pe Socrate să-i studieze pe ceilalți şi pe sine, pentru a conchide că o viață care nu a fost examinată nu merită să fie trăită. Dacă lucrurile stau aşa, autopedepsirea lui (Edip aparține şi ea celor două drame ce se întrepătrund. (Edip îşi scoate ochii: exemplu perfect de autopedepsire, de cruzime față de el însuşi, punct extrem al unei conduite masochiste. într-un fel e adevărat, şi tocmai aşa ia lucrurile corul, iar mai tîrziu bătrînul (Edip se va căi de această nouă violență ca de o ultimă vină. însă tot aşa cum tragedia adevărului aparține tragediei sexului şi, totodată, îi e străină, semnificația pedepsei e şi ea dublă: şi ea aparține cunoaşterii de sine, luîndu-şi semnificația, ca atare, din relația dintre (Edip şi Tiresias. Tiresias e atotvăzător, dar orb; (Edip vede cu ochii, însă înțelegerea lui e oarbă. Pierzîndu-şi vederea, cîştigă darul viziunii. Pedeapsa ca şi conduită masochistă devine o noapte a simțurilor, a înțelegerii şi a voinței: „încetează de a voi să fii mereu stăpîn, îi aruncă Creon, căci tot ce ți-au adus victoriile nu ți-a fost mereu de folos în viață". Destinul exterior a devenit unul lăuntric, iar omul blestemat a devenit, precum Tiresias, un atotvăzător orb. Infernul adevărului e binecuvîntarea viziunii. Această ultimă semnificație a tragediei nu e încă dezvăluită în *(Edip rege.* Ea va rămîne ascunsă pînă ce (Edip va fi interiorizat complet nu numai semnificația naşterii lui ci şi pe cea a mîniei

şi a autopedepsirii. în acest moment, va fi dincolo de moarte, în sensul că moartea e blestemul vieții şi suprema amenințare pentru existența nepurificată.

Există aşadar două hermeneutici: una ce priveşte spre ivirea de noi simboluri, de figuri ascendente, aspirate, ca în *Fenomenologia spiritului,* de ultima, care nu mai e figură ci cunoaştere, şi alta, întoarsă spre reînvierea simbolurilor arhaice. Prima, am spus, constă în a interpreta un text cu lacune, în vreme ce a doua constă mai puțin în a restabili un text trunchiat cît în a forma gînduri noi, pe care le suscită simbolul. Dualitatea hermeneuticii face astfel vizibilă dualitatea corespunzătoare a simbolurilor. Aceleaşi simboluri au, putem spune, doi vectori: pe de o parte ele ne *repetă* copilăria, în toate sensurile repetării: temporal şi netemporal. Pe de alta, ne *explorează* viața adultă: *O myprophetic soul* („O, suflete profetic"), spune Hamlet. Sub această a doua formă, ele sînt discursul indirect al posibilităților noastre cele mai radicale; în raport cu ele, simbolul e prospectiv. Cultura nu e altceva decît o epigeneză, ortogeneza „imaginilor" devenirii omului spre starea de adult. Crearea de „opere", de „monumente", de „instituții" culturale nu e o proiectare a puterii de simbolizare adusă la lumina zilei prin analiza regresivă, ci emergența unei *Bildung.* Voi vorbi de funcție „formativă", şi nu doar „proiectivă", pentru a desemna aceste emergente simbolice ce jalonează dezvoltarea conştiinței de sine. Aici, simbolurile exprimă prin faptul că promovează ceea ce exprimă, *c&paideia,* Educația, *Eruditio, Bildung:* ele *deschid* spre ceea ce *descoperă.* în acest sens, cultura - *Bildung* -nu e un vis: visul ascunde, opera de cultură dezvăluie şi revelează.

Cum se răsfrînge această dialectică a două hermeneutici şi a celor două moduri de a simboliza asupra dialecticii pe care o studiem: a conştiinței şi a inconştientului? Atâta timp cît rămînem în punctul de vedere al opoziției dintre conştient şi inconştient, ele țin de două interpretări inverse, progresivă şi

regresivă: conştiința e istorie iar inconştientul e destin. Destin ce merge înapoi al copilăriei, destin ce merge înapoi al simbolicilor deja prezente şi supuse repetării, destin al reluării aceloraşi teme pe spire diferite ale spiralei. Cu toate acestea, omul are răspunderea ieşirii lui din copilărie, a spargerii repetițiilor, a constituirii unei istorii polarizată de figuri ce merg înainte, de o escatologic Inconştientul e origine, geneză; conştiința e sfîrşitul vremurilor, apocalips. Opoziția în care ne-am instalat e însă una abstractă. Ar trebui să înțelegem şi faptul că, în opoziția lor, sistemul figurilor trase înainte şi cel al figurilor ce

trimit mereu la o simbolică deja prezentă sub ochii noştri sînt un *acelaşi* sistem. E un lucru greu de înțeles; şi eu îl înțeleg cu greutate. Putem însă spune următoarele: în punctul în care ne aflăm, marea ispită ar fi să declarăm: inconştientul explică partea joasă, inferioară, nocturnă a omului; el e Pasiunea Nopții; conştiința exprimă partea înaltă, superioară, diurnă; e legea zilei. Primejdia ar fi să rămînem într-un eclectism comod, în care conştiința şi inconştientul ar fi vag complementare. Acest gen de compromis e caricatura dialecticii. Nu-i putem însă exorciza în întregime decît dacă vom ajunge să înțelegem că cele două hermeneutici, a Zilei şi a Nopții, sînt acelaşi lucru. Nu-i putem aduna, aritmetic, pe Hegel şi pe Freud, dîndu-i fiecăruia dintre ei cîte o jumătate din om. Aşa cum spunem că torul, în om, e fiziologic sau sociologic, la fel trebuie să spunem că cele două lecturi acoperă exact acelaşi cîmp. Pentru un hegelian, totul e dat în drumul figurilor, inclusiv ceea ce Hegel numeşte discursul spiritului, pe care fiecare dintre noi îl interiorizează ca pe o conştiință. Admit de asemenea că, pentru un freudian, totul e dat în supradeterminarea simbolurilor fundamentale, inclusiv dialectica stă-pînului şi sclavului. Relația dintre analizat şi analist o realizează perfect, iar cura poate fi interpretată ca o luptă pentru recunoaştere ce pleacă de la o situație nereciprocă şi inegalitară. Vreți să vorbim de domeniul lui a fi şi al lui a avea? Am văzut deja: a avea falusul şi a nu-1 avea, a-1 pierde acceptînd de a nu-1 avea la modul efectiv, iată modelul lui a avea etc. în acest sens, e nevoie ca cele două imperialisme - al hegelianului şi al freudianului - să fie complete, fără compromis. Cea mai bună dovadă e faptul că tot ce putem spune despre unul poate fi spus şi despre celălalt. Oare *Fenomenologia spiritului* nu se încheie cu o reîntoarcere la imediat, ca anamneză analitică? Şi invers, regresia în arhaic, prin psihanaliză, nu e o redemarare spre viitor? Iar situația terapeutică în ea însăşi nu e o profeție de libertate? Tocmai de aceea, freudismul va putea spune întotdeauna că interpretarea lui *CEdip rege* prin alte mijloace decît cele ale psihanalizei exprimă doar rezistența pretinsului hermeneut la analiză. De aceea trebuie ca, în prealabil, să fi avut acces la opoziția cea mai totală între conştiința ca istorie şi inconştientul ca destin, pentru a cuceri dreptul de a o depăşi şi a înțelege identitatea celor două sistematici - una care e o sinteză a conştiinței, cealaltă o analiză a inconştientului-Nici opoziția şi nici identitatea celor două hermeneutici nu ne autorizează însă să fim eclectici: trei măsuri de inconştient, două degete de
preconştient şi cîteva fire de conştiință - iată ce nu avem voie să facem cu nici un preț. Eclectismul e, dintotdeauna, duşmanul dialecticii.

Să privim drumul parcurs. Am plecat de la eşecul terminologiei conştiinței: conştiința imediată e certitudine dar nu e adevăr; non-re-flectatul la care trimite reflecția nu e inconştientul. Acest eşec ne-a făcut să supunem examenului realismul inconştientului. El ne-a apărut ca un realism „bine întemeiat", corelat cu un idealism transcendental care ne interzice să gîndim inconştientul. Apoi a trebuit să depăşim acest realism al inconştientului, conform căruia conştiința e doar un „loc" în topica instanțelor. în cele din urmă, am încercat să gîndim conştiința şi inconştientul în reciprocitate, privindu-le ca fiind una împotriva celuilalt, după opoziția kantiană a mărimilor negative. în acest stadiu am zăbovit cel mai mult. Iar pentru a putea susține întreprinderea noastră, am renunțat cu totul la psihologia conştiinței, care ne-ar fi tras înapoi, înainte de Freud ca şi înainte de Husserl. Ne-am lăsat ghidați de feno-menologia spiritului, în sens hegelian. „Conştiința", față de care inconştientul e *celălalt,* nu e o prezență în fața ei înseşi sau apercepția unui conținut, ci *aptitudinea de a reface drumul figurilor Spiritului.* Hermeneutica acestor figuri prin simbolurile în care iau naştere ne-a apărut ca veritabila alternativă a hermeneuticii regresive: sensul acesteia din urmă se revelează atunci cînd ea găseşte, în fața ei, propria-i alteritate în hermeneutica progresivă a fenomenologiei spiritului. Astfel, inconştientul se descoperă ca altul al propriei alterități, altfel spus ca destin opus istoriei progresive, orientată spre totalitatea viitoare a spiritului. Ceea ce rămîne în cele din urmă sub semnul întrebării e identitatea de esență a acestor două hermeneutici, identitate ce ne face să spunem: fenomenologia spiritului şi arheologia inconştientului vorbesc, fiecare, nu de cîte o jumătate a omului, ci, fiecare, de totalitatea lui. Dacă lucrurile stau aşa, conştiința finită e, poate, numai o manieră de a trăi, la modul unui destin supus limitelor şi morții, identitatea spiritului considerat în figurile lui esențiale, cu inconştientul sesizat prin semnificanți-cheie. Dacă am putea înțelege această identitate între progresul figurilor spiritului şi regresia spre semnificanți-cheie ai inconştientului, am înțelege şi cuvintele lui Freud, citate atît de des:

Wo es war, soli ich werden („Acolo unde era *Ceva,* trebuie să advin eu").
114
115
PSIHANALIZA ŞI ORIENTĂRILE DIN CULTURA CONTEMPORANĂ
Problema, atît de importantă, ce priveşte locul psihanalizei în mişcarea culturii contemporane, cere o abordare în acelaşi timp limitată şi în măsură să reveleze esențialul: limitată, dacă doreşte să favorizeze discuția şi verificarea; revelatoare, dacă vrea să ne dea o idee despre amploarea fenomenului cultural pe care-1 reprezintă psihanaliza. Recitirea textelor lui Freud despre cultură poate da ocazie unei astfel de abordări. într-adevăr, aceste eseuri arată că psihanaliza nu e implicată în cultură la modul accesoriu sau indirect; departe de a fi doar o explicare a deşeurilor existenței umane, a celeilalte fețe a omului, ea îşi arată adevărata intenție atunci cînd, spărgînd cadrul limitat al raportului terapeutic al analistului cu pacientul, se ridică la nivelul unei hermeneutici a culturii. Această primă parte a demonstrației noastre e esențială tezei pe care dorim să o precizăm mai jos, şi anume că ea se înscrie în mişcarea culturii contemporane ca hermeneutică culturală. Altfel spus, psihanaliza e o direcție a culturii, deoarece interpretarea pe care ne-o dă despre om se referă, în mod principal şi direct, la cultură în ansamblul ei. Prin ea, interpretarea devine un moment al culturii: ea schimbă lumea inter-pretînd-o.
Va trebui aşadar să demonstrăm, mai întîi, că psihanaliza e o interpretare a culturii în ansamblu. Nu că ar fi o explicație exhaustivă. Cum vom arăta mai jos, punctul ei de vedere e limitat, şi deocamdată nu şi-a găsit locul în constelația interpretărilor culturii - ceea ce face că semnificația psihanalizei e încă în suspens, iar locul ei nedeterminat. Această interpretare nu e însă limitată de obiectul ei, omul, pe care ea vrea să-1 surprindă în totalitatea lui. E limitată doar de punctul ei de vedere, şi tocmai pe acesta trebuie să-1 înțelegem şi să-1 precizăm. Amintindu-mi
116
de Spinoza, care vorbea undeva de atributele divine ca despre „infinituri într-un gen", aş spune că psihanaliza e o interpretare totală într-un gen; în acest fel, e şi ea un eveniment al culturii noastre. Dacă însă prezentăm psihanaliza ca pe o ramură a psihiatriei care ar fi fost extinsă progresiv de la psihologia individuală la psihologia socială, la artă, la morală şi la religie, nu putem înțelege unitatea ei ca punct de vedere. Desigur, marile texte despre cultură s-au acumulat în ultima parte a vieții lui Freud: *Viitorul unei iluzii* e din 1927, *Nelinişte a civilizației* din 1930, *Moise şi monoteismul* din 1937-1939. Cu toate acestea, nu e vorba de o extindere tardivă a psihologiei individului la sociologia culturii. încă din 1908, Freud scria *Creația literara şi visul în stare de veghe. Delir şi vise în «Gradiva» de Jensen* e din 1907; *O amintire din copilăria lui Leonardo da Vinci* din 1910; *Totem şi tabu* din 1913; *Considerații actuale asupra războiului şi morții* din 1915; *Tulburarea depărtării* din 1919; O *amintire din copilărie în Ficțiune şi Realitate de Goethe* din 1917; *Moise al lui Michelangelo* din 1914; *Psihologia colectivă şi analiza eului* din 1921; *O nevroză demoniacă din secolul al XVII-lea* din 1923; *Dostoievski şi paricidul* din 1928. „Plimbările" în domeniul esteticii, sociologiei, eticii sau religiei sînt prin urmare strict contemporane cu texte importante precum *Dincolo de principiul plăcerii, Eulşi Ceva-ul,* şi îndeosebi cu marile texte *dinMeta-psihologie.* Adevărul e că psihanaliza dezorganizează compartimentările tradiționale, oricît ar fi ele de justificate - prin metodologii proprii - în alte discipline decît a ei. Acestor domenii distincte, ea le aplică punctul de vedere unitar al „modelelor" ei: topic, economic şi genetic *{Inconştientul).* Această unitate a punctului de vedere face din interpretarea psihanalitică una globală şi limitată: globală, deoarece se aplică la orice e legat de om; limitată, deoarece nu se întinde dincolo de validitatea modelului (sau modelelor) ei. Pe de o parte, Freud a respins întotdeauna distincția dintre domeniile psihologic şi sociologic, şi a afirmat mereu analogia de esență dintre individ şi grup; totodată, nu a încercat să demonstreze această analogie prin vreo speculație asupra „ființei" psihicului sau colectivității. Pur şi simplu a arătat-o, aplicîndu-i de fiecare dată aceleaşi modele: genetic şi topic-economic. Pe de altă parte, Freud nu a pretins niciodată că dă o explicație exhaustivă, ci că duce la consecințele ei extreme o explicație prin origini şi prin economia pulsiunilor. Nu pot vorbi de toate în acelaşi timp, repetă el, contribuția mea e modestă, parțială, limitată. Aceste rezerve nu sînt clauze de stil; ele
117
exprimă convingerea cercetătorului care ştie că explicația lui îi dă o perspectivă limitată de unghiul de vedere, însă totodată deschisă asupra totalității fenomenului uman.
I. O HERMENEUTICĂ A CULTURII
Un studiu pur istoric, preocupat de a urmări evoluția gîndirii lui Freud asupra culturii, ar trebui să înceapă cu *Interpretarea viselor.* Aici, Freud a instituit pentru întîia oară şi pentru totdeauna, interpretînd *CEdip rege* de Sofocle şi *Hamlet* de Shakespeare, unitatea creației literare, a mitului şi a

travestirii onirice. Toate dezvoltările ulterioare sînt conținute în acest germen. în *Creația literară şi visul în stare de veghe,* Freud îşi anunță teza: trecerile insensibile de la visul nocturn la joc, de la acesta la umor, la fantezie şi la visul în stare de veghe, în sfîrşit de la acesta la folclor şi la legende, apoi la operele de artă adevărate ne fac să credem că creativitatea are acelaşi dinamism şi comportă aceeaşi strucură economică ca şi fenomenele de compromis şi de satisfacere substituită pe care interpretarea visului şi teoria nevrozei ne permit să le stabilim. Ceea ce lipseşte însă pentru a merge mai departe e viziunea clară a *topicii* instanțelor aparatului psihic şi a *economiei* investirilor şi contrainves-tirilor, ce ar permite replasarea plăcerii estetice în dinamica de ansamblu a culturii. Tocmai de aceea, în limitele unui articol scurt, va fi preferată interpretarea mai degrabă sistematică şi nu cea istorică, şi se va trece direct la textele care dau o definiție sintetică a culturii. Plecînd de la această problematică centrală, se poate dezvolta o teorie generală a „iluziei"; se poate de asemenea pune ordine în scrieri estetice anterioare al căror sens rămîne suspendat atîta timp cît nu a apărut încă resortul unic al fenomenului de cultură.„Seducția" estetică şi „iluzia" religioas trebuie înțelese împreună, ca poli opuşi ai unei cercetări de compens; care e, ea însăşi, una dintre sarcinile culturii.
La fel se petrec lucrurile în scrieri mai ample, precum *Totem şi tabu* în care Freud reinterpretează psihanalitic rezultatele etnografiei de la începutul secolului nostru în ceea ce priveşte originile totemice ale religiei şi originile eticii noastre imperative în tabuurile arhaice. Aceste studii genetice pot fi, şi ele, reluate în cadrul mai vast al interpretam topico-economice. Şi astfel, în *Viitorul unei iluzii* şi în *Moise şi mono-*

teismul, Freud ne arată chiar el locul acestei explicații, care atinge doar un fenomen parțial, o formă arhaică a religiei, nu religia însăşi. Cheia recitirii mai degrabă sistematică decît istorică a operei lui Freud e subordonarea tuturor interpretărilor „genetice" şi parțiale interpretării „topico-economice", care conferă, doar ea, unitate perspectivei. Această a doua remarcă prealabilă o întîlneşte şi o continuă pe prima: punctul de ancorare al explicației genetice în explicația topico-economică e teoria iluziei: numai în ea arhaicul se repetă la modul „reîntoarcerii refulatului". Dacă aşa stau lucrurile - şi vom vedea aceasta doar mai tîrziu -se impune următoarea ordine sistematică: trebuie mers de la tot la părți, de la funcția economică centrală a culturii la funcțiile particulare ale „iluziei" religioase şi ale „seducției" estetice - şi de la explicarea economică la cea genetică.

1. *Un model „ economic " al fenomenului cultural*

Ce e „cultura"? Vom spune mai întîi, în mod negativ, că nu e cazul să opunem civilizația culturii. Refuzul de a face această distincție pe punctul de a deveni clasică e lămuritor prin el însuşi: nu există, pe de o parte, o întreprindere utilitară de dominare a forțelor naturii, care ar fi civilizația, şi, pe de altă parte, o vocație dezinteresată, idealistă, de realizare a valorilor, care ar fi cultura. Această distincție, ce poate avea sens dintr-un punct de vedere diferit de cel al psihanalizei, nu mai are sens dacă decidem să abordăm cultura din punctul de vedere al investirilor şi contrainvestirilor libidinale: interpretare economică care domină toate considerațiile freudiene asupra culturii.
Primul fenomen ce trebuie abordat din acest punct de vedere e cel al coerciției, din cauza *renunțăriipulsionale* pe care o implică; cu el se deschide *Viitorul unei iluzii.* Cultura, arată Freud, a început cu interzicerea celor mai vechi dorințe: incestul, canibalismul, uciderea. Cu toate acestea, coerciția nu e cultura; *iluzia,* căreia Freud îi cîntăreşte viitorul, se înscrie într-un proiect mai vast, pentru care prohibiția e doar aparența vizibilă. Punctul central al problemei e abordat de Freud prin trei întrebări:pînă la ce punct putem *diminua* încărcătura sacrificiilor pulsionale impuse oamenilor? Cum să le *împăcăm* pe acestea cu renunțările ce nu sînt ineluctabile? Cum să oferim, apoi, indivizilor *compensații* satisfăcătoare pentru sacrificiile lor? Aceste întrebări nu sînt, cum s-ar putea crede, o interogație personală a autorului asupra culturii;

ele constituie cultura. Ceea ce se află sub semnul întrebării, în conflictul dintre interdicție şi pulsiune, e următoarea problematică triplă: scăderea încărcăturii pulsionale, reîmpăcarea cu ineluctabilul şi compensarea pentru sacrificiu.
Or, ce sînt aceste interogații dacă nu problematica interpretării economice? Ne aflăm într-un punct de vedere unitar, care nu numai că asigură coerența tuturor eseurilor lui Freud despre artă, morală şi religie, dar care leagă, în acelaşi timp, „psihologia individuală" de „psihologia colectivă", înrădăcinîndu-le pe ambele în metapsihologie. Această interpretare economică a culturii se desfăşoară ea însăşi în doi timpi: *Nelinişteа civilizației* arată foarte bine articularea acestor momente. Mai întîi, există tot ce putem explica fără a recurge la pulsiunea morții; apoi, ceea ce nu putem explica fără a o face pe aceasta să intervină. Dincoace de acest punct de inflexiune, care-1 duce spre tragicul culturii, eseul avansează cu un calm calculat. Economia culturii pare a coincide cu ceea ce am putea numi o „erotică" generală: scopurile urmărite de indivizi, ca şi cele care însuflețesc cultura, apar ca figuri cînd

convergente, cînd divergente ale aceluiaşi Eros: „Procesul culturii ar răspunde acestei modificări a procesului vital suferită sub influența unei sarcini impusă de Eros şi făcută urgentă de Ananke, necesitatea reală, cu alte cuvinte unirea ființelor umane izolate într-o comunitate cimentată prin relații libidinale reciproce". Prin urmare, o „erotică" unică face legătura internă între grupuri şi-1 face pe individ să caute plăcerea şi să fugă de suferință - tripla referință pe care i-o provoacă lumea, propriu-i corp şi ceilalți oameni. Dezvoltarea culturii e, precum creşterea individului din copilărie pînă la vîrsta adultă, rezultatul lucrării lui Eros şi Ananke, al dragostei şi al muncii. Trebuie spus chiar: mai mult al dragostei decît al muncii, deoarece necesitatea de a ne uni prin muncă pentru exploatarea naturii e mult mai puțin puternică decît legătura libidinală care uneşte indivizii în corpul social. Aşadar, se pare că acelaşi Eros animă căutarea fericirii personale şi tinde să-i unească pe oameni în grupuri tot mai vaste. Foarte repede apare însă un paradox: ca luptă organizată împotriva naturii, cultura îi dă omului puterea care, altădată, era a zeilor, însă această asemănare cu zeii îl lasă pe om nemulțumit: neliniştea civilizației... De ce? Pe baza „eroticii" generale schițată mai sus, putem explica anumite tensiuni dintre individ şi societate, însă nu putem explica marele conflict ce face cultura să fie tragică. De pildă, explicăm cu uşurință faptul că legătura familială rezistă extinderii la grupuri mai vaste: pentru orice adolescent, trecerea de la un cerc la un altul apare ca o rupere a legăturii mai vechi şi mai limitate; putem înțelege şi faptul că o parte din sexualitatea feminină rezistă transferului sexualității private asupra energiilor libidinale ale legăturii sociale. Putem merge mult mai departe în sensul situațiilor conflictuale, fără a întîlni, cu toate acestea, contradicții radicale. După cum ştim, cultura impune sacrificii ale plăcerilor în orice sexualitate - prohibiția incestului, cenzura sexualității infantile, canalizarea grijulie a sexualității pe căile strimte ale legitimității şi monogamiei, impunerea imperativului procreării etc. Oricît ar fi însă de grele aceste sacrificii şi oricît ar fi de încurcate conflictele, ele nu constituie un adevărat antagonism. Putem spune cel mult, pe de o parte, că libidoul rezistă cu toate puterile inerției sarcinii impusă de cultură de a-şi abandona pozițiile anterioare; pe de alta că legătura libidinală a corpului social se alimentează cu energia luată din sexualitate, pînă la o amenința pe aceasta cu atrofia. Toate sînt însă atît de puțin „tragice" încît putem să ne gîndim că o înțelegere între libidoul individual şi legătura socială nu e exclusă.

Astfel, problema renaşte: de ce eşuează omul cînd vrea să fie fericit? Şi de ce e el nesatisfăcut ca ființă culturală? Tocmai aici, analiza face o cotitură: acum, în fața omului apare un ordin absurd - să-ți iubeşti aproapele ca pe tine însuți -, o exigență imposibilă - să-ți iubeşti duşmanii - şi un ordin primejdios, ce fură dragostea, îi recompensează pe cei răi şi-1 duce la pierzanie pe cel care-1 aplică. Acest adevăr, ce se ascunde în spatele *nebuniei imperativului,* e însă nebunia unei pulsiuni care scapă unei erotici simple: „Partea de adevăr pe care acestea o ascund, şi pe care o negăm bucuros, se poate rezuma astfel: omul nu e deloc o ființă blîndă, cu suflet însetat de dragoste, despre care se spune că se apără cînd e atacat, ci dimpotrivă o ființă ce trebuie să aibă în vedere, printre datele lui instinctive, o anumită agresivitate... într-adevăr, el e ispitit să-şi satisfacă nevoia de agresivitate pe seama aproapelui, să exploateze munca acestuia fără compensație, să-1 folosească fără consimțămîntul lui, ca pe un obiect sexual, să-şi însuşească bunurile lui, să-1 umilească, să-i provoace suferințe, să-1 martirizeze şi să-1 ucidă. *Homo homini lupus".*

Pulsiunea ce perturbă, astfel, relația de la om la om, şi care cere ca societatea să se instituie într-un implacabil justițiar e, cum am văzut, *pulsiunea morții,* ostilitatea primordială a omului față de semeni. Intro-ducînd-o în reflecția noastră, întreaga organizare a studiului pe care-1

întreprindem va fi remaniată. în vreme ce „erotica socială" putea apărea, la nevoie, ca o *extindere* a eroticii sexuale sau ca o deplasare a obiectului ori o sublimare a scopului, dedublarea Erosului şi a morții în planul culturii nu mai poate apărea ca extindere a unui conflict pe care-1 vom cunoaşte mai bine pe planul individului. Dimpotrivă, tragicul culturii va servi ca revelator privilegiat pentru un antagonism care, la nivelul vieții şi al psihicului individual, e tăcut, ambiguu. Desigur, Freud şi-a creat doctrina despre pulsiunea morții încă din *1920,în Dincolo de principiul plăcerii,* însă într-un cadru aparent biologic şi fără a accentua aspectul *social* al agresivității. în ciuda suportului experimental al teoriei (nevroza de repetare, jocul infantil, tendința de a retrăi episoade penibile etc), aceasta păstra un caracter de speculație aventuroasă. în 1930, Freud vede, mai limpede, că pulsiunea morții lucrează tăcut în ființa vie, şi că nu devine *vizibilă* decît în expresia agresivității şi distrugerii sociale, în acest sens spuneam, mai sus, că interpretarea culturii devine revelatorul antagonismului pulsiunilor. Asistăm astfel, în a doua jumătate a eseului, la un fel de recitire a teoriei pulsiunilor plecînd de la expresia lor culturală şi înțelegem mai bine de ce pulsiunea morții e, în plan psihologic, în acelaşi timp o inferență ineluctabilă şi o experiență greu de situat; nu o putem sesiza decît într-un filigran erotic: Erosul o utilizează deturnînd-o spre altceva decît ființa vie, şi ea se amestecă cu Erosul sub forma sadismului; în sfîrşit, prin satisfacția masochistă o putem surprinde lucrînd împotriva ființei vii. Pe

scurt, nu se trădează decît în amestec cu Erosul, uneori dublînd libidoul obiectai, alteori supraîncărcînd libidoul narcisist. Nu poate fi demascată decît *caanti-cultură;* în acest fel, avem o revelație progresivă a pulsiunii morții pe trei niveluri: biologic, psihologic, cultural.
Antagonismul ei e tot mai puțin tăcut pe măsură ce Erosul îşi desfăşoară efectele, unind mai întîi viața cu ea însăşi, apoi Eul cu propnu-i obiect şi în sfîrşit indivizii în grupuri tot mai mari. Repetîndu-se din nivel în nivel, lupta dintre Eros şi moarte devine tot mai evidentă şi nu-şi atinge sensul complet decît la nivelul culturii: „Această pulsiune agresivă e descendenta şi reprezentanta principală a instinctului morții pe care-1 vedem la lucru lîngă Eros, şi care împarte cu acesta stăpînirea lumii. De acum încolo, semnificația evoluției civilizației încetează, după mine, de a mai fi obscură: trebuie să ne arate lupta dintre Eros şi moarte, dintre instinctul vieții şi instinctul distrugerii, aşa cum apare ea în specia umană. La drept, vorbind, această luptă e conținutul esențial al vieții:
122
evoluție pe care e bine să o definim printr-o formulă scurtă: lupta speciei umane pentru viață. Doicile noastre vor să oprească această luptă de giganți îngînînd un «cîntec de leagăn coborît din cer» *{Eiapopeia vom Himmel)."*
Şi asta nu e totul: în ultimele capitole din *Nelinişte a civilizației,* raportul dintre psihologie şi teoria culturii e complet inversat. La începutul acestui eseu, ghidul pentru elucidarea fenomenului culturii era economia libidoului împrumutată din metapsihologie; mai apoi însă, odată cu introducerea pulsiunii morții, interpretarea culturii şi dialectica pulsiunilor trimit una la alta, într-o mişcare circulară; iar odată cu introducerea sentimentului de culpabilitate, teoria culturii va fi cea care va relansa psihologia, prin ricoşeu. Sentimentul de culpabilitate e introdus ca un „mijloc" de care se serveşte civilizația pentru a ține pe loc agresivitatea. Interpretarea culturală e împinsă atît de departe încît Freud poate afirma că intenția expresă a eseului lui „e de a prezenta sentimentul de culpabilitate ca pe problema capitală a dezvoltării civilizației", şi de a arăta, mai apoi, de ce progresul acesteia trebuie plătit cu o pierdere de fericire datorată întăririi acestui sentiment. în sprijinul acestei concepții, ci citează vestitele cuvinte ale lui Hamlet:
Thus conscience does make cowards ofus all...
(„Astfel conştiința ne face cu adevărat pe toți nişte laşi").
Dacă prin urmare sentimentul de culpabilitate e mijlocul specific de care se serveşte civilizația pentru a ține în şah agresivitatea, nu e de mirare *căNelinişte a civilizației* cuprinde interpretarea cea mai dezvoltată a acestui sentiment, a cărui substanță e, la drept vorbind, psihologică; „psihologia" lui nu e însă posibilă decît plecînd de la o interpretare „economică" a culturii. într-adevăr, din punctul de vedere al psihologiei individuale, sentimentul de culpabilitate pare a fi doar efectul unei agresivități interiorizate, introjectate, pe care Supraeul a reluat-o pe contul lui ca pe o conştiință morală, şi pe care o întoarce împotriva Eului. întreaga lui „economie" nu apare însă decît atunci cînd nevoia de a pedepsi e reaşezată într-o perspectivă culturală: „Civilizația domină primejdioasa ardoare agresivă a individului slăbindu-1, dezarmîndu-l, supraveghindu-1 printr-o instanță instalată în el însuşi, asemenea unei garnizoane dintr-un oraş cucerit".
în acest fel, interpretarea economică şi, dacă putem spune aşa, structurală a sentimentului de culpabilitate nu poate fi construită decît în perspectivă culturală. Or, numai în cadrul interpretării structurale pot
123
fi instaurate şi înțelese diversele interpretări genetice parțiale elaborate în diferite perioade de Freud, interpretări ce se referă la uciderea tatălui primordial şi la instituția remuşcării. în sine, această explicație păstrează ceva problematic, din cauza contingenței pe care-o introduce în istoria unui sentiment care, printre altele, se prezintă sub trăsăturile „inevitabilității fatale". Caracterul contingent al acestui drum, aşa cum e reconstituit de explicația genetică, se atenuează cînd explicația genetică însăşi e subordonată explicației structurale economice: „Faptul de a ne ucide tatăl, sau de a ne abține să o facem, nu e hotărîtor; în ambele cazuri trebuie să ne simțim neapărat vinovați, deoarece acest sentiment e expresia conflictului de ambivalență, a luptei eterne dintre Eros şi instinctul distrugerii şi al morții. Acest conflict a luat naştere chiar în clipa în care oamenii s-au trezit în situația de a trăi în comun. Atîta timp cît această comunitate de viață cunoaşte doar forma familiei, el se manifestă cu necesitate prin complexul lui (Edip, întemeiază conştiința şi aduce primul sentiment de culpabilitate. Cînd comunitatea tinde să se extindă, conflictul persistă, revelînd forme dependente de trecut, apoi se intensifică şi accentuează primul sentiment. Şi cum civilizația ascultă de o pornire erotică internă ce vizează la unirea oamenilor într-o masă menținută ca atare de legături strînse, ea nu poate ajunge la acest lucru decît printr-un singur mijloc: întărind tot mai mult sentimentul de culpabilitate. Ceea ce a început cu tatăl s-a desăvîrşit prin mase. Dacă civilizația e calea indispensabilă de înaintare de la familie la umanitate, această întărire e indisolubil legată de evoluția ei, ca o consecință a conflictului de ambivalență cu care ne naştem şi a eternei dispute dintre dragoste şi dorința de moarte".

La sfîrşitul acestei analize, ne apare clar că sensul culturii e revelat în punctul de vedere economic. în sens invers însă, trebuie să spunem că supremația acestui punct de vedere asupra oricărui altul, inclusiv cel genetic, e completă doar dacă psihanaliza ia riscul de a-şi desfăşura dinamica pulsiunilor în cadrul vast al unei teorii a culturii.

2. *Iluzia şi recurgerea la modelul „genetic "*

Arta, morala şi religia pot fi plasate în interiorul sferei culturale definită prin modelul topico-economic împrumutat din *Metapsihologie.* Freud nu le abordează însă prin obiectul lor presupus, ci prin funcția
124
lor „economică". Unitatea de interpretare va fi asigurată tocmai cu acest preț. într-o astfel de economie, religia apare ca o „iluzie". Am protesta degeaba: chiar dacă raționalistul Freud nu recunoaşte ca real decît ce poate fi observat şi verificat, această teorie a „iluziei" nu e importantă ca o varietate de „raționalism", şi nici măcar ca una de „necredință". Epicur şi Lucrețiu au spus, demult, că frica a fost prima care a creat zeii. Această teorie e nouă ca teorie *economică* a iluziei. Problema pe care şi-o pune Freud nu e însă cea a lui Dumnezeu, ci aceea a unui zeu al oamenilor şi a funcției lui economice în balanța renunțărilor pulsionale, a satisfacțiilor substituite şi a compensațiilor prin care omul încearcă să suporte viața.

Cheia iluziei e duritatea vieții, greu suportabilă pentru om, care nu numai că înțelege şi simte, ci e şi însetat de consolare, prin narcisismul lui înnăscut.După cum am văzut însă, cultura îşi propune ca sarcină nu doar reducerea dorințelor oamenilor, ci şi să-i apere pe aceştia de superioritatea zdrobitoare a naturii. Metoda folosită de cultură atunci cînd lupta efectivă împotriva relelor existenței nu a început încă, nu a reuşit sau a eşuat provizoriu sau definitiv e iluzia; ea creează zei pentru a exorciza spaime, a ne reîmpăca cu cruzimea soartei sau a compensa suferința culturii.

Ce introduce iluzia, ca noutate, în economia pulsiunilor? Un nucleu de idei sau de reprezentări - zeii - asupra cărora ea pronunță aserțiuni - dogmele -, adică afirmații ce au pretenția de a surprinde o realitate. Specificul iluziei în balanța satisfacțiilor şi nemulțumirilor e dat de această etapă de credință într-o realitate. Religia creată de om nu-1 satisface pe acesta decît prin corpul de afirmații inverificabile în termeni de dovezi sau de observații făcute cu ajutorul rațiunii. Trebuie să ne întrebăm, prin urmare, de unde vine nucleul de reprezentări al iluziei. Tocmai aici, interpretarea globală, reglementată de modelul „economic", întîlneşte interpretările parțiale, conduse prin modelul „genetic". Cepul care leagă explicațiile prin origine de cele prin funcție e *iluzia,* altfel spus enigma propusă de o reprezentare fără obiect. Pentru a o explica, Freud nu vede altă ieşire decît geneza lipsei de rațiune; această geneză e însă omogenă cu explicația economică: caracteristica esențială a iluziei, repetă el, e faptul că iese din dorințele omului; căci de unde şi-ar lua eficacitatea o doctrină fără obiect, dacă nu din puterea dorinței celei mai tenace a umanității, dorința de securitate, prin excelență străină de realitate?
125
Totem şi tabu, ca şi *Moise şi monoteismul,* ne dă schema genetică indispensabilă pentru explicația economică; ambele reconstituie amintirile istorice ce formează nu numai conținutul adevărat care se află la originea distorsionării ideilor, ci şi conținutul „latent" ce aduce reîntoarcerea refulatului, cum vom vedea atunci cînd vom introduce aspectul aproape nevrotic al religiei.

Să distingem, provizoriu, două aspecte: conținutul adevărat, disimulat în distorsiune, şi amintirea refulată, ce apare într-o formă deghizată în conştiința religioasă actuală. Primul aspect merită atenție: mai întîi pentru că-1 condiționează pe al doilea, dar şi pentru că ne dă prilejul de a sublima o trăsătură curioasă a freudismului. Contrar şcolilor de „demitologizare" şi, mai mult încă, opunîndu-se celor ce tratează religia ca pe un „mit" fardat în istorie, Freud insistă asupra *nucleului istoric,* care e la baza originii filogenetice a religiei. Lucru deloc de mirare: la Freud, explicația genetică cere *realismul* originii; de unde amploarea şi grija cercetărilor lui Freud în legătură cu începuturile civilizației, ca şi în legătură cu începutul monoteismului evreiesc. Pentru a justifica reîntoarcerea refulatului, el are nevoie de nişte tați reali, real mascați de fii reali: „Nu ezit să afirm că oamenii au ştiut dintotdeauna că într-o zi, la începuturi, au avut un tată, şi că l-au asasinat".

Cele patru capitole din *Totem şi tabu* constituie, chiar în ochii autorului lor, „prima încercare de a aplica unor fenomene încă obscure ale psihologiei colective punctele de vedere şi datele psihanalizei". Punctul de vedere genetic o ia înaintea celui economic, care nu e încă clar elaborat ca model. E vorba de a explica constrîngerea morală, inclusiv imperativul categoric al lui Kant, ca o prelungire a tabuurilor ce depind de totemism. Urmînd o sugestie a lui Charles Darwin, Freud admite că în vremurile de început omul trăia în mici hoarde, dintre care fiecare era condusă de un mascul viguros ce dispunea după plac şi brutal de o putere nelimitată, îşi rezerva toate femelele, îi castra sau îi masacra pe fiii rebeli. După o ipoteză luată din Atkinson, aceştia s-au răzvrătit împotriva lui, l-au ucis şi l-au devorat, nu doar din răzbunare ci şi pentru a se identifica cu el. în sfîrşit, conform teoriei lui Ropertson Smith, Freud admite că clanul totemic al fraților a urmat hoardei tatălui; pentru a nu se ruina în lupte inutile, frații au instituit un fel de contract social, cu tabuul incestului şi cu regula

exogamiei.Totodată, din cauză că erau sub ambivalența sentimentului filial, au refăcut imaginea tatălui în forma
substituită a animalului tabu; ospățul totemic avea prin urmare semnificația unei repetări solemne a uciderii tatălui. Astfel s-a născut religia, iar figura tatălui, ucis la începuturi, e punctul ei central; tot ea va renaşte sub forma zeilor, şi de asemenea în reprezentarea zeului unic, atotputernic, ce apare integral în moartea lui Isus şi în comuniunea eucaristică. Tocmai aici *Moise şi monoteismul* se articulează foarte precis cu *Totem şi tabu,* atît prin proiect cît şi prin conținut. „Vrem, scrie Freud la începutul primelor două eseuri publicate de revista/mag» (nr. 1 şi 3), să ne facem o opinie bine întemeietă asupra originii religiilor monoteiste în general" *{Moise...).* Pentru aceasta, trebuie reconstituit cît mai verosimil evenimentul uciderii unui tată, care ar fi pentru monoteism ceea ce uciderea tatălui primordial a fost pentru totemism. De unde tentativa de a da curs ipotezei unui „Moise egiptean", sectant al cultului lui Aton, zeu etic, universal şi tolerant, construit la rîndul lui după modelul unui prinț paşnic, cum a fost poate faraonul Ikhnaton, pe care Moise l-ar fi impus triburilor semite. Acest erou, în sensul lui Otto Rank - a cărui influență e aici considerabilă - ar fi fost ucis de popor. Apoi, cultul zeului lui Moise s-ar fi topit în cel al lui Iahve, zeu al vulcanilor, în care el şi-ar fi ascuns originea, gest pe care uciderea eroului încearcă să ne facă să-1 uităm. Doar în acest moment, profeții ar fi readus zeul mozaic: din spatele imaginii zeului etic a ieşit la iveală evenimentul traumatizant. Reîntoarcerea la zeul mozaic ar fi, simultan, reîntoarcerea traumatismului refulat. în acelaşi timp, avem explicația unei reizbucniri în planul reprezentărilor şi a reîntoarcerii refulatului în planul emoțiilor. Dacă poporul evreu a dat, în cultura occidentală, modelul de autoacuzare pe care-1 cunoaştem, aceasta s-a întîmplat din cauză că simțul lui al culpabilității se alimentează din amintirea unei uciderи pe care a încercat să o ascundă. Freud nu e cîtuşi de puțin dispus să minimalizeze realitatea istorică a acestui lanț de evenimente traumatizante: „Masele, ca şi individul, admite el, păstrează sub formă de urme mnezice inconştiente impresiile trecutului". Universalitatea simbolismului limbajului e, pentru Freud, mai curînd dovada urmelor mnezice ale marilor traumatisme ale omenirii, conform modelului genetic, decît o incitare la a explora alte dimensiuni ale limbajului, ale imaginarului sau ale mitului. Distorsio-narea acestei amintiri e singura funcție a imaginarului care e explorată. Cît despre ereditate, care nu se poate reduce la comunicarea directă, ea îl încurcă evident pe Freud; de aceea trebuie socotită un postulat, dacă dorim să depăşim „abisul ce desparte psihologia individuală de
126
127
psihologia colectivă", şi „să tratăm popoarele la fel ca şi pe individul nevrozat... Dacă lucrurile nu stau aşa, să renunțăm la a înainta cu un singur pas pe calea pe care o urmăm, în domeniul psihanalizei, ca şi în cel al psihologiei colective. Aici îndrăzneala e indispensabilă". Nu putem spune, aşadar, că avem de-a face cu o ipoteză accesorie: Freud vede în ea un cep ce asigură coeziunea sistemului: „O tradiție care nu s-ar întemeia decît pe transmiteri orale nu ar comporta caracterul obsedant propriu fenomenului religios"; reîntoarcerea refulatului nu poate exista decît dacă un *eveniment* traumatizant a avut loc.

Ajunşi aici, am înclina să spunem că ipotezele lui Freud despre origini sînt interpretări accesorii care nu au nici un rol într-o interpretare „economică" a iluziei, singura ce poate fi fundamentală. Lucrurile nu stau însă aşa; în fapt, interpretarea genetică îngăduie finalizarea teoriei economice a „iluziei". Teoria economică integrează rezultatele investigațiilor ce privesc originile; la rîndul lor, aceste investigații ne permit să subliniem un fapt care nu a fost încă pus în lumină, anume rolul jucat de reîntoarcerea refulatului în geneza iluziei. Tocmai acest fapt face din religie „nevroza obsesivă universală a omenirii". Or, acest caracter nu putea apărea înainte ca explicația genetică să fi sugerat existența unei analogii între problematica religioasă şi situația infantilă. Copilul, ne aminteşte Freud, nu atinge maturitatea decît printr-o fază mai mult sau mai puțin distinctă de nevroză obsesivă care, cel mai adesea, e lichidată spontan, dar care cere uneori intervenția analizei. în acelaşi fel, omenirea a fost constrînsă, la vîrsta ei minoră, din care nu am ieşit încă, să procedeze la renunțarea pulsională, printr-o nevroză care e rezultatul aceleiaşi poziții ambivalențe a pulsiunilor față de figura tatălui. Multe dintre textele lui Freud şi ale lui Theodore Reik dezvoltă analogia religiei cu nevroza obsesivă: *Totem şi tabu* sesiza deja caracterul nevrotic al tabuu-lui: în ambele cazuri, observăm un delir analog al simțului tactil, cu acelaşi amestec de dorință şi oroare. Obiceiuri, tabuuri şi simptome ale nevrozei obsesive au în comun aceeaşi lipsă de motivare, aceleaşi legi de fixare, de deplasare şi de contaminare, acelaşi ceremonial ce decurge din prohibiții. în ambele cazuri, uitarea refulatului conferă interdicției acelaşi caracter de straniu şi de neinteligibilitate, suscită aceleaşi dorințe de transgresare, provoacă aceleaşi satisfacții simbolice, aceleaşi fenomene de substituire şi de compromis, aceleaşi renunțări de ispăşire şi, în cele din urmă, susține aceleaşi atitudini ambivalențe față de inter-
dicție, într-o vreme în care Freud nu a elaborat încă teoria Supraeului şi, mai ales, nici cea a instinctului morții, conştiința „morală" (pe care o interpretează în continuare ca pe o percepere internă

a repudierii unor dorințe) e tratată ca un urmaş al „remuşcării tabu". „Putem chiar risca această afirmație: dacă nu am putea descoperi originea conştiinței morale în nevroza obsesivă, ar trebui să renunțăm la orice speranță de a o descoperi vreodată". Ambivalența atracției şi a repulsiei se află prin urmare, în acea perioadă, în centrul oricărei comparații. Cu siguranță, Freud nu putea să nu se mire de diferențele dintre tabu şi nevroză: „Tabuul, nota el, nu e o nevroză ci o formațiune socială". Se străduia însă să micşoreze distanța, explicînd aspectul social al tabuului prin organizarea pedepsei, şi pe aceasta prin frica de contaminare de către tabu; şi adăuga că tendințele sociale conțin în ele însele un amestec de elemente egoiste şi erotice. Aceste observații sînt dezvoltate *inPsihologia colectivă şi analiza eului,* îndeosebi în capitolul V, «Biserica şi armata», în acest eseu, publicat în 1921, ne e propusă o interpretare în întregime „libidinală", sau „erotică" a ataşamentului față de şef, ca şi a coeziunii grupurilor pe bază autoritară şi avînd o structură ierarhică. *Moise şi monoteismul* accentuează atît cît se poate caracterul nevrotic al religiei: ocazia principală a furnizată de „fenomenul latenței" din istoria iudaismului: mai precis, întîrzierea în apariția religiei lui Moise, ținută în şah de cultul lui Iahve. Surprindem cu uşurință încrucişarea modelului genetic cu cel economic: „într-un punct, există o concordanță între problema nevrozei traumatizante şi cea a monoteismului ebraic. Această analogie rezidă în ceea ce am putea numi latență... Analogia e atît de completă încît aproape că am putea vorbi de identitate". Odată admisă schema evoluției nevrozei (traumatism precoce, apărare, latență, explozie a nevrozei, reîntoarcere parțială a refulatului), apropierea dintre istoria speciei umane şi cea a individului rezolvă restul: „Specia umană suportă şi ea procese cu conținut agresiv-sexual ce lasă urme permanente, deşi cele mai multe dintre ele au fost uitate sau îndepărtate. Mai apoi, după o lungă perioadă de latență, ele devin din nou active şi produc fenomene comparabile, prin structurile şi tendințele lor, cu simptomele nevrotice". în acest fel, monoteismul ebraic ia locul totemismului în istoria reîntoarcerii refulatului. în persoana lui Moise, eminent substitut al tatălui, poporul evreu a reînnoit crima de la începuturi. Uciderea lui Isus e o întărire a amintirii originilor, în vreme ce sărbătoarea Paştilor îl reînvie pe Moise. în sfîrşit, religia sfîntului Pavel încheie reîntoarcerea

128

129

refulatului şi o readuce la sursa ei preistorică, numind-o păcat originar: o crimă comisă față de Dumnezeu, pe care numai moartea o poate răscumpăra. Freud trece repede peste „fantasma" ispăşirii care e în centrul propăvăduirii creştine, sugerînd că Mîntuitorul a fost principalul vinovat, şeful hoardei de frați, asemenea eroului tragic revoltat din tragedia greacă: „în spatele lui se ascunde tatăl primordial al hoardei primitive, transfigurat însă şi luînd, ca fiu, locul tatălui".

Această analogie cu nevroza traumatizantă confirmă interpretarea noastră a acțiunii reciproce, în opera lui Freud, dintre etiologia nevrozelor şi hermeneutica culturii. Religia ne dă ocazia să recitim nevroza, la fel cum sensul vinovăției, care îi e consubstanțial, ne aruncă din nou în dialectica pulsiunilor de viață şi de moarte. Modelul „topic" (diferențierea instanțelor: Ceva-ul, Eul, Supraeul), modelul „genetic" (rolul copilăriei şi al filogenezei) şi modelul „economic" (investire, contra-investire) converg în interpretrea ultimă a reîntoarcerii refulatului.

3. *„Iluzia" religioasă şi „seducția " estetică*

Interpreterea economică a iluziei ne îngăduie, în cele din urmă, să definim seducția estetică în legătură cu iluzia religioasă. Severitatea lui Freud față de religie nu e egalată, cum se ştie, decît de simpatia lui pentru artă. Această diferență de ton nu e întîmplătoare, ci îşi are rațiunea de a fi în economia generală a fenomenelor culturale. Pentru Freud, arta e forma neobsesivă, nenevrotică a satisfacției substituite: magia creației estetice nu provine din reîntoarcerea refulatului. La începutul studiului nostru am făcut aluzie la articolul pe care Freud 1-a consacrat, în 1908, în revista *Imago,* creației literare şi visului în stare de veghe, precum şi metodei analogice pe care o utiliza: în această metodă era cuprinsă deja o teorie generală a fantasmei; de asemenea, puteam ghici în ea o deschidere în direcția a ceea ce, mai tîrziu, avea să devină o teorie generală a culturii. Dacă poezia, se întreba Freud, e atît de apropiată de visul în stare de veghe, aceasta nu se întîmplă din cauză că *tehnica* artistului vizează în acelaşi timp la ascunderea şi la comunicarea fantasmelor? Nu încearcă ea, oare, să depăşească repulsia pe care ar trezi-o o evocare prea directa a lucrurilor interzise prin seducția unei plăceri pur formale? Arta poetica evocată *înEseuri de psihanaliză aplicată* ne apare, acum, ca celălalt pol al iluziei: el ne seduce prin „beneficiul unei plăceri estetice pe care ne-o oferă prin reprezentarea fantasmelor". întreaga interpretare a culturii din anii 1929-1939 e conținută, *in nuce,* în următoarele rînduri: „Numim *primă de seducție* sau *plăcere preliminară* un astfel de beneficiu de plăcere, care ne e oferit pentru a permite eliberarea unei plăceri intense, superioare, ce emană din surse psihice mult mai adînci. Cred că orice plăcere estetică, produsă în noi de creator, are acest caracter de plăcere preliminară, dar că adevărata plăcere literară provine din faptul că, grație operei, sufletul nostru se eliberează de anumite tensiuni. Poate însuşi faptul că autorul ne face în măsură să ne bucurăm de propriile noastre fantasme fără să ne facem

scrupule şi fără să ne fie ruşine de ele contribuie, în bună măsură, la acest rezultat". Probabil însă că viitoarea articulare a esteticii cu teoria generală a culturii se lasă întrezărită cel mai bine *în Moise al lui Michelangelo.* Nicăieri nu vedem mai bine cum această interpretare răstoarnă obstacole aparent de netrecut. într-adevăr, în acest eseu, care e rezultatul unei îndelungate frecventări a capodoperei şi al unor numeroase schițe grafice prin care Freud a încercat să reconstituie posturile succesive condensate în gestul actual al lui Moise, interpretarea procedează, ca şi în cazul viselor, din detalii. Metoda propriu-zis analitică permite suprapunerea visului şi creației, a interpretării visului şi a interpretării operei. Aşadar, în loc să caute interpretarea, pe planul generalității celei mai vaste, a satisfacției căreia-i dă naştere opera de artă - sarcină în care mulți psihanalişti s-au rătăcit -, analistul încearcă să rezolve enigma generală a esteticii prin cercetarea unei opere singulare şi a semnificațiilor create de ea. Cunoaştem răbdarea şi minuțiozitatea acestei interpretări: ca şi în vis, aici contează faptul precis şi aparent minor, nu o impresie de ansamblu: poziția arătătorului mîinii drepte a profetului - numai arătătorul e în contact cu fluviul bărbii, în vreme ce restul mîinii se îndreaptă înapoi -, poziția răsturnată aTablelor Legii, pe punctul de a scăpa de presiunea brațului. în filigranul acestei posturi instantanee, interpretarea reconstituie înlănțuirile de mişcări antagoniste împietrite, care au găsit în mişcarea imobilizată un fel de compromis instabil. într-un gest de mînie, Moise şi-ar fi dus mai întîi mîna la barbă, cu riscul de a lăsa să cadă Tablele, în vreme ce privirea îi era atrasă violent într-o parte de spectacolul poporului idolatru. O mişcare contrară însă, ce o reprimă pe prima, provocată de conştiința vie a misiunii sale religioase, i-ar fi adus mîna înapoi. Ceea ce avem în fața ochilor e reziduul unei mişcări care a avut loc, şi pe care Freud şi-a dat osteneala să o reconstituie tot aşa cum reconstituie reprezentările opuse ce dau naştere formațiilor de compromis ale visului, ale nevrozei,
130
131
ale lapsusului, ale cuvîntului de spirit. Adîncind această formație de compromis, Freud descoperă, în densitatea sensului aparent, pe lîngă expresia exemplară a unui conflict depăşit, vrednic de a sta de pază la mormîntul papei, un reproş ascuns față de violența defunctului şi un fel de avertisment față de sine.

Exegeza lui *Moise al lui Michelangelo* nu e prin urmare o piesă adăugată; ea se situează pe o traiectorie unică ce pleacă de la *Interpretarea viselor şi* trece prin *Psihopatologia vieții cotidiene* şi *Cuvîntul de spirit.*

Această vecinătate compromițătoare ne îngăduie să ne punem chiar de acum problema încrederii: avem dreptul să supunem unui tratament identic opera de artă care, e, cum spune toată lumea, o creație durabilă şi în sensul puternic al cuvîntului, memorabilă a zilei, şi visul, care e, după cum ştim, un produs fugitiv şi steril al nopții? Dacă opera de artă durează şi rămîne, nu se datorează aceasta faptului că ea duce, în ea, semnificații ce îmbogățesc patrimoniul valorilor culturii? Obiecția nu e neglijabilă: ea ne dă ocazia de a sesiza sensul a ceea ce am numit hermeneutica culturii. Psihanaliza culturii înseamnă ceva nu pentru că ignoră diferența de valoare dintre produsele onirice şi operele de artă, ci deoarece o cunoaşte şi încearcă să o explice din punct de vedere economic, întreaga problemă a sublimării procedează din decizia de a aşeza o opoziție de valoare, perfect recunoscută, în punctul de vedere unitar al genezei şi economiei libidoului.

Opoziția de valoare între ceea ce e „creator" şi ceea ce e „steril" -j pe care fenomenologia descriptivă o socoteşte ca fiind originară - reprezintă *o problemă* din punctul de vedere al economiei. Această opoziție de valoare nu numai că e necunoscută: ea ne constrînge la a plasa dincolo sau dincoace de ea dinamica unitară, şi la a înțelege ce repartizare de investiri şi contrainvestiri pot crea produsele opuse ale simptomelor, în planul visului şi al nevrozei, ca şi expresia, în planul artelor şi al culturii în general.Tocmai de aceea e nevoie ca analistul să parcurgă toate rațiunile pe care le putem pune laolaltă împotriva asimilării naive între fenomenele de *expresivitate* culturala şi o *simptomatologie* demarcată în grabă de teoria visului şi a nevrozei. El va trebui să recapituleze toate temele de opoziție între cele două ordini de producție pe care esteticile lui Kant, Schelling, Hegel sau Alain pot să i le dea. Numai cu această condiție interpretarea lui nu suprimă dualitatea simptomelor şi a
132

expresiei lor, ci o reține şi o înglobează. Chiar şi după interpretare, e la fel de adevărat că visul e o expresie privată, pierdută în singurătatea somnului, căreia îi lipseşte medierea muncii, încorporarea sensului într-un material dur şi comunicarea acestui sens unui public, pe scurt puterea de a face conştiința să înainteze spre o nouă înțelegere de sine. Forța explicației psihanalitice e raportarea acestor valori culturale opuse operei creatoare şi nevrozei într-o scară unică de creativitate şi într-o economie unică. Ea întîlneşte astfel viziunea lui Platon despre unitatea esențială *apoeticii* şi *a eroticii,* pe cea a lui Aristotel despre continuitatea curățirii de pasiuni şi a purificării sufletului, ca şi pe cea a lui Goethe despre demonism.

Probabil că trebuie mers mai departe. Ceea ce pretinde analiza că depăşeşte nu e doar opoziția fenomenologică a visului şi a culturii, ci o opoziție lăuntrică a economiei. O a doua obiecție ne va permite să formulăm această temă.
Se poate obiecta interpretării făcută lui *Moise al lui Michelangelo* şi, poate mai mult încă, celei a lui *CEdip rege* şi a lui *Hamlet,* faptul că, dacă aceste opere sînt cu adevărat creații, e pentru că nu sînt simple proiecții ale conflictelor artistului, ci schițarea unor soluții. Visul, veți spune, priveşte îndărăt, spre copilărie şi spre trecut; opera de artă o ia înaintea artistului: e un simbol prospectiv al sintezei personale şi al viitorului omului mai degrabă decît un simptom regresiv al conflictelor nerezolvate. Tocmai de aceea, înțelegerea amatorului nu e o simplă reînviere de conflicte proprii, o împlinire fictivă a unor dorințe evocate în el de dramă, ci o participare la lucrarea de adevăr ce are loc în sufletul eroului tragic. De exemplu, crearea lui CEdip de către Sofocle nu e simpla manifestare a dramei infantile ce-i poartă numele, ci inventarea unui simbol nou al durerii şi al conştiinței de sine. Simbolul nu ne repetă copilăria, ci explorează viața noastră de adult.
La prima vedere, această obiecție se referă direct la anumite declarații ale lui Freud însuşi, din *Ştiința viselor* de exemplu, în legătură cu *CEdip* şi *culiamlet.* Probabil însă că nu e hotărîtoare decît împotriva unei formulări naive a hermeneuticii rezultată din analiză, şi că provine din-tr-o concepție, ea însăşi naivă, despre creație ca promovare de semnificații pentru o conştiință pretins pură. De aceea, această obiecție, ca şi cea dinainte, trebuie mai puțin respinsă cît integrată şi depăşită, ca şi teza căreia i se opune, într-o vedere mai largă şi mai pătrunzătoare a dinamicii care comandă cele două procese.
„Regresiune" şi „progresie"
133
ar fi astfel mai puțin două procese opuse polar cît două aspecte ale aceleiaşi creativități. Kris, Loewenstein şi Hartmann au propus o expresie ce înglobează sintetic: ei vorbesc de „progresie regresivă" *(Organizarea şi patologia gîndirii)* pentru a desemna procesul complex prin care psihicul elaborează noi semnificații conştiente reînsuflețind formațiuni inconştiente depăşite. Regresiunea şi progresia desemnează mai puțin două procese realmente opuse cît termenii abstracți prelevați pe un proces concret unic, căruia ei îi desemnează două limite extreme: regresiunea pură şi progresia pură. La drept vorbind există vreun vis care să nu aibă o funcție exploratoare şi care să nu schițeze „profetic" o ieşire din conflictele noastre? Şi invers: există vreun simbol important, creat de artă şi de literatură, care să nu se adîncească în arhaismul conflictelor şi dramelor copilăriei individuale sau colective? Sensul adevărat al sublimării nu e promovarea de semnificații noi prin mobilizarea unor energii vechi, investite mai întîi în figuri arhaice? Figurile cele mai novatoare cărora artistul, scriitorul, gînditorul pot să le dea naştere nu au oare dubla putere de a ascunde şi de a arăta, de a disimula arhaicul la modul simptomelor onirice sau nevrotice, de a revela posibilitățile cele mai puțin pierdute, ca şi cele mai puțin realizate, ca un simbol al omului care va apărea?
Psihanaliza îşi poate realiza visul de a întîlni hermeneutica integrală a culturii tocmai în această direcție. în acest scop, va trebui să depăşească opoziția necesară, însă abstractă, dintre o interpretare care nu ar face decît să extrapoleze simptomatologia visului şi a nevrozei, şi o interpretare care ar pretinde că găseşte în conştiință resortul creativității. Nu putem ajunge la o dialectică concretă în care va fi depăşită alternativa provizorie, şi în cele din urmă înşelătoare, a regresiunii şi a progresiei, decît atingînd nivelul acestei opoziții şi ducînd-o pe aceasta la maturitate.

II. SITUAȚIA HERMENEUTICII FREUDIENE

Cum spuneam la început, psihanalistul se înscrie în cultură *inter-pretînd-o.* Dar cum se înțelege pe sine cultura noastră prin reprezentarea pe care i-o oferă psihanaliza? Trebuie spus de la început că această interpretare nu poate fi decît parțială şi părtinitoare față de alte abordări ale fenomenului cultural. Acesta nu e însă lucrul cel mai important,

deoarece interpretarea freudiană atinge esențialul tocmai datorită îngustimii ei. Limitele acestei hermeneutici a culturii nu trebuie desenate, la început, decît pentru a ne putea, mai apoi, aşeza mai uşor în propriu-i punct central şi a-i adopta poziția de forță. Oricît ar fi criticile de îndreptățite, ele trebuie să dea înapoi în fața voinței de a reflecta şi de a pune critica însăşi în fața întrebărilor produse de orice fel de raționalizări şi justificări, care procedează din psihanaliza însăşi. De aceea, ne vom sprijini, împotriva obiceiului, pe critică (partea a doua), pentru a aduce în reflecție liberă (partea a treia) expunerea deliberat didactică pe care am dezvoltat-o pînă în momentul de față (prima parte).

1. *Limitele de principiu ale interpretării freudiene a culturii*

Confruntarea freudismului cu alte teorii ale culturii e dificilă prin faptul că Freud nu a propus o reflecție asupra limitelor propriei lui interpretări: admițînd că există şi alte pulsiuni decît cele studiate de el, nu propune, cu toate acestea, o enumerare completă a lor. Vorbeşte de muncă, de legătura socială, de necesitate şi de realitate, fără a lăsa însă să se întrevedă curn ar putea psihanaliza să-şi coordoneze rezultatele cu alte ştiințe sau interpretări. Nu e rău, căci robusta lui părtinire ne lasă într-o perpelexitate

folositoare; fiecare are răspunderea de a situa psihanaliza în propria-i viziune a lucrurilor. Cum să ne orientăm însă la început? Una dintre observațiile noastre inițiale ne va putea servi ca ghid: spuneam că Freud surprinde ansamblul fenomenului culturii - şi de asemenea al faptului uman -, însă dintr-un anumit punct de vedere. Prin urmare, limitarea principiului de interpretare freudiană a culturii trebuie căutată în „modele" - modelul topico-economic şi modelul genetic -, şi nu în conținutul interpretat. Ce *nu* ne permit aceste modele să sesizăm?
Explicarea culturii prin costul afectiv în plăceri şi dureri, ca şi prin origini - filogenetice şi autogenetice - e, desigur, foarte convingătoare. Vom arăta, mai jos, sensul considerabil al unui asemenea efort, înrudit în mod esențial cu cel al lui Marx şi al lui Nietzsche, şi tinzînd la *demascarea* „falsei" conştiințe. Nu trebuie să ne aşteptăm însă decît la o critică a autenticității; îndeosebi, nu la ceea ce am putea numi o critică a temeiurilor. Aceasta e sarcina unei alte metode: nu a hermeneuticii expresiilor psihice - de la vis la opera de artă, de la simptom la dogma religioasă -, ci a unei metode reflexive, aplicată acțiunii umane în
134
135
ansamblul ei, cu alte cuvinte efortului de a exista, dorinței de a fi care îi e solidară şi multiplelor medieri prin care omul încearcă să-şi însuşească afirmația cea mai profundă instalată în acest efort şi în această dorință. Articularea filosofiei reflexive cu hermeneutica sensului e, acum, sarcina cea mai urgentă a antropologiei filosofice. „Structura de primire" în care s-ar putea înscrie metapsihologia freudiană, precum şi alte tipuri de hermeneutică străine psihanalizei, trebuie construite aproape în întregime. Na vom încerca să o facem aici. Vom repera însă cîteva zone de frontieră în interiorul acestui vast cîmp, luînd ca piatră de hotar teoria iluziei, a cărei semnificație centrală la Freud am văzut-o deja.
Interesul concepției freudiene despre iluzie e faptul că arată în ce fel reprezentările care fac suferința suportabilă şi care „consolează" se clădesc nu numai *pe* renunțarea pulsională, ci şi *plecînd de la ea:* substanța iluziei sînt dorințele şi mişcarea lor de investire şi de contra-investire. Tocmai în acest sens am putut spune că teoria iluziei e, ea însăşi, economică de la un capăt la celălalt. A recunoaşte acest lucru înseamnă însă a renunța la a căuta în el o interpretare exhaustivă a fenomenului *valorii,* pe care-1 poate explica doar o reflecție aprofundată asupra dinamicii acțiunii.
Tot aşa cum nu am putut rezolva enigma puterii politice cînd am spus că legătura cu şeful mobilizează o întregă investire libidinală cu caracter homosexual, nu am putut rezolva nici enigma „autorității valorilor" cînd am distins în filigranul fenomenului moral şi social figura tatălui, tot atît de fantastică pe cît e de reală.
Fundamentul unui lucru, ca puterea sau valoarea, e un lucru, costul afectiv al experienței acelui fenomen, ca şi bilanțul în plăceri şi în dureri trăite e un altul. Distincția dintre problemele de întemeiere şi cele de economie pulsională e, desigur, una de principiu: ea marchează limita unei interpretări comandată de un model economic. Vom putea spune însă că această distincție e prea teoretică şi că nu afectează în nici o clipă conceptualizarea psihanalitică, iar munca psihanalistului şi mai puțin încă? îmi pare, dimpotrivă, că frontiera psihanalizei e vizibilă, foarte concret, în noțiunea freudiană de *sublimare,* care în realitate e o noțiune impură, mixtă, ce combină, fără principii, un punct de vedere economic şi unul axiologic. în sublimare, pulsiunea se desfăşoară la un nivel „superior", deşi se poate spune că energia investită în obiecte noi e *aceeaşi* cu cea care, anterior, era investită într-un obiect sexual. Punctul de ve-
dere economic explică doar filiația energetică, nu însă şi noutatea valorii promovată prin abandonare şi amînare. Dificultatea e ascunsă, pudic, în spatele unui discurs ce vorbeşte de scop şi de obiect socialmente acceptabil: utilitatea socială e însă un veşmînt de ignoranță, aruncat pe problema valorii pusă în joc prin sublimare. însuşi sensul „iluziei" religioase e, astfel, pus sub semnul întrebării: cum am văzut, Freud nu vorbeşte de Dumnezeu, ci de zeul oamenilor. Psihanaliza nu are mijloacele de a rezolva radical problema „originii radicale a lucrurilor", dacă ar fi să vorbim ca Leibniz; ea e însă bine înarmată pentru a demasca reprezentările infantile şi arhaice prin care trăim această problemă. Distincție care nu e doar una de principiu, căci se referă la munca psihanalistului. Acesta nu e nici teolog, nici antiteolog; ca analist e agnostic, altfel spus incompetent. Nu poate spune, ca psihanalist, dacă Dumnezeu nu e decît fantasma zeului; îşi poate ajuta însă pacientul să depăşească formele infantile şi nevrotice ale credinței. Iar pacientul va hotărî sau va recunoaşte el însuşi dacă religia lui nu e decît credința infantilă şi nevrotică al cărei resort a fost descoperit de psihanaliză. Dacă credința pacientului nu supraviețuieşte testului critic, înseamnă că nu era vrednică de a supraviețui; nimic nu a fost însă spus pentru sau împotriva credinței în Dumnezeu. Iată o altă formulare: dacă credința e altceva decît religia, trebuie ca cea din urmă să moară pentru ca prima să se nască.
Faptul că, personal, Freud respinge acest fel de distincții e puțin important. Freud e un *Aufklărer,* un om al secolului al XVIII-lea. In interpretarea iluziei religioase, pe care el o vrea exhaustivă,

raționalismul şi necredința lui, o spune chiar el, nu sînt un rezultat ci o presupoziție. Iar faptul că descoperirea iluziei religioase schimbă în profunzime condițiile oricărei conştientizări nu lasă nici o îndoială, după cum vom arăta mai jos. Psihanaliza nu are însă acces la problemele de origine radicală, deoarece punctul ei de vedere e doar economic.
Voi preciza mai mult ceea ce, în ochii mei, îi lipseşte interpretării freudiene a fenomenului cultural în ansamblu şi, în mod particular, celei a iluziei. Pentru Freud, o iluzie e o reprezentare căreia nu-i corespunde nici o realitate: definiția ei e pozitivistă. Funcția imaginației nu scapă însă de alternativa pozitivistă a realității şi a iluziei? Paralel cu freudismul şi independent de el, am văzut că miturile şi simbolurile poartă în ele un sens ce e străin acestei alternative. 0 altă hermeneutică, distinctă de psihanaliză şi apropiată de fenomenologia religiei, ne arată că miturile
136
137
nu sînt fabule, adică poveşti „false" sau „ireale". Contrar oricărui pozitivism, această hermeneutică presupune că „adevărul" şi „realitatea" nu se reduc la ceea ce poate fi verificat pe cale matematică sau experimentală, ci se referă şi la raportul nostru cu lumea, cu ființele şi cu ființa însăşi a lumii; mitul începe să exploreze tocmai acest raport, la modul imaginativ. Funcția imaginației, pe care Spinoza, Hegel şi Schel-ling au cunoscut-o în feluri diferite e, în acelaşi timp, foarte aproape şi foarte departe de Freud. El se apropie de ea *prinpractica* „interpretării" şi se îndepărtează prin *teoretizarea* metapsihologică, adică prin filosofia implicită a modelului economic. Pe de altă parte, Freud şi-a construit întreaga teorie a interpretării împotriva fizicalismului şi biologismului ce domneau în psihologie, încă din vremea publicării *Interpretării viselor.* A interpreta înseamnă a trece de la un sens vizibil la un sens latent: interpretarea evoluează în întregime în raporturi de sens, şi nu *conține* raporturi de forță (refulare, reîntoarcerea refulatului) decît ca raporturi de sens (cenzurare, deghizare, condensare, deplasare). în acest fel, nimeni nu a contribuit mai mult decît Freud la ruperea *vrăjii/aptului* şi la recunoaşterea întîietățiije«5M/Mî. Freud continuă însă să-şi înscrie toate descoperirile în acest cadru pozitivist, pe care ele îl desființau. în acest sens, modelul „economic" va avea un rol foarte ambiguu: un rol euristic prin explorarea profunzimilor, şi unul conservator, prin tendința de a transcrie toate relațiile de „sens" într-un limbaj de *hidraulică* mentală. Prin primul aspect, al descoperirii, Freud sparge cadrul pozitivist al explicației; prin cel de al doilea, al teoretizării, îl întăreşte şi lasă liber „energetismul mental", adesea prea activ în şcoala lui.
Antropologia filosofică va trebui să rupă aceste echivocuri din interiorul metapsihologiei freudiene, şi să coordoneze diferitele stiluri ale hermeneuticii contemporane, mai precis pe cel al lui Freud şi pe cel al fenomenologiei miturilor şi simbolurilor. Nu va putea însă coordona între ele aceste stiluri diverse decît subordonîndu-le reflecției fundamentale la care am făcut aluzie mai sus.
Limita de principiu a modelului „economic" o comandă la rîndul ei pe cea a modelului „genetic". Cum am văzut, Freud explică genetic lucrurile fără adevăr pozitiv. Originea „istorică" (în sens filogenetic şi entogenetic) ține locul originii axiologice sau al originii radicale. Prin orbirea în fața oricărei alte funcții a iluziei care nu ar fi o distorsionare a realității pozitive, eu explic absența totală de interes, la Freud, pentru orice nu e o simplă repetare a unei forme arhaice sau infantile, la limita
138
o simplă „reîntoarcere a refulatului". Lucru izbitor în cazul religiei: tot ce s-a putut adăuga consolării primordiale conferită de zei concepuți sub imaginea tatălui e lipsit de importanță. Cine poate însă hotărî dacă sensul religiei se află mai degrabă în *reîntoarcerea* amintirilor legate de uciderea tatălui hoardei decît în înnoirile prin care religia se îndepărtează de modelul ei inițial? Oare sensul e în geneză sau în epigeneză? în reîntoarcerea refulatului sau în corectarea vechiului de către nou?[1] Nu explicația genetică e decisivă, ci reflecția radicală, de exemplu cea a lui Hegel din *Lecții de filosofia religiei;* această reflecție se aplică însă progresului reprezentărilor religioase, şi nu aspectului lor repetitiv.
îndoiala pnvitoare la justificarea modelului genetic se leagă strîns de problema anterioară: cea a limitelor modelului economic. într-adevăr, e posibil ca imaginația mitico-poetică, în funcția ei de explorare ontologică, să fie instrumentul unei corectări înnoitoare, îndreptată în sensul invers al repetării arhaizante. Există o istorie progresivă a funcției simbolice, a imaginației, care nu coincide cu istoria regresivă a iluziei ca simplă „reîntoarcere a refulatului". Sîntem însă în măsură de a distinge aceste două istorii, promovarea şi regrşsia, creația şi repetarea?
Tocmai aici ne lipseşte siguranța.Ştim foarte bine că această discernere a limitelor, oricît ar fi de legitimă şi de bine întemeiată, e la rîndul ei indiscernabilă în raport cu justificările şi raționalizările pe care le demască psihanaliza. Iată de ce e nevoie să ne suspendăm critica şi să ne abandonăm, fără apărare, punerii sub semnul întrebării a conştiinței de sine de către psihanaliză. Poate că, la capătul drumului nostru, ne apare faptul că „locul" psihanalizei rămîne şi trebuie să rămînă nedeter-

[1] Freud s-a izbit de mai multe ori de limitele teoriei lui: de unde apare, se întreabă el în *Moise şi monoteismul,* progresul ulterior al ideii de Dumnezeu, progres ce începe cu interzicerea adorării lui Dumnezeu în formă vizibilă? Credința în puterea absolută a

gîndirii, legată de aprecierea conferită de om dezvoltării limbajului, pare a se înscrie în alt registru decît cel al modelului genetic şi topico-economic; tocmai de aceea, Freud nu merge mai departe în această direcție. La fel, deplasarea accentului de pe maternitate, care e percepută, pe paternitate, care e presupusă, sugerează că nu s-a spus totul despre tată prin evocarea simplei ambivalențe dintre dragoste şi frică. în sfîrşit: fericirea renunțării e oare explicată exhaustiv prin recurgerea , pe de o parte, la ideea unui spor de dragoste prin care Supraeul, ce-1 moşteneşte pe tată, răspunde la renunțarea la satisfacția pulsională, şi pe de altă parte la ideea unei amplificări a narcisismului, care s-ar adăuga conştiinței unui act cu mari merite? Şi de ce ar trebui căutat sensul religiei doar în „renunțarea" la pulsiuni? De ce nu ar patrona ea şi pactul dintre frați, ca şi recunoaşterea egalității drepturilor pentru toți membrii hoardei fraților? Totul nu e doar perpetuarea voinței tatălui şi reîntoarcere a refulatului; apare şi o nouă ordine.

.

minat în centrul culturii contemporane, atîta timp cît clarificarea ei nu va fi asimilată, în ciuda limitelor pe care le are, şi poate grație lor. Confruntarea cu alte interpretări ale culturii, de data aceasta concurente iară a fi adverse, ne va ajuta să facem un nou pas.

2. Marx, Nietzsche, Freud

E neîndoios că opera lui Freud e la fel de importantă pentru trezirea conştiinței omului modern ca şi cea a lui Marx sau a lui Nietzsche. înrudirea dintre cei trei critici ai „falsei" conştiințe e izbitoare. Sîntem însă departe de a fi asimilat cele trei contestări ale evidențelor conştiinței de sine şi de a ne fi integrat aceste trei exerciții de *neîncredere.* Sîntem prea atenți la diferențele dintre ele, cu alte cuvinte, în definitiv, la limitările pe care prejudecățile epocii le impuneau celor trei gînditori, şi sîntem îndeosebi victimele scolasticii în care îi închid epigonii lor: Marx e aruncat în economismul marxist şi în teoria absurdă a conştiinței-reflectare, Nietzsche e recuperat de biologism, ba chiar de apologia violenței, în vreme ce Freud e cantonat în psihiatrie ca un campion al pansexualismului simplist.

în ce mă priveşte, cred că semnificația acestor trei exegeți ai omului modern pentru timpul nostru nu poate fi îndreptată decît simultan pentru toți.

Mai întîi, ei atacă o aceeaşi iluzie, aureolată de un nume prestigios: conştiința de sine. Iluzie care e rezultatul unei prime victorii, cucerită împotriva unei iluzii anterioare: iluzia *obiectului.* Filosoful format la şcoala lui Descartes ştie că lucrurile sînt îndoielnice, că nu sînt aşa cum apar; nu se îndoieşte însă de faptul că conştiința e altfel decît îşi apare sieşi. în ea, sensul şi conştiința coincid; după Marx, Nietzsche şi Freud ne îndoim de aceasta: îndoiala în legătură cu conştiința a luat locul îndoielii în legătură cu obiectele. Aceşti trei maeştri ai neîncrederii nu sînt însă maeştri în scepticism. Sînt, fără, îndoială, trei mari maeştri în „distrugere", ceea ce nu trebuie însă să ne încurce. Distrugerea, arată Heidegger în *Ființă şi timp,* e un moment *al oricărei noi întemeieri Distrugerea a ce se află în spatele nostru e o sarcină pozitivă,* inclusiv distrugerea religiei, în măsura în care ea e, cum spune Nietzsche, „un platonism pentru cei mulți". Problema de a şti ce pot însemna gîndirea, rațiunea şi chiar credința se pune dincolo de „distrugere".

Toți trei stabilesc un orizont pentru un cuvînt mai autentic şi pentru o nouă epocă a adevărului nu doar prin mijlocirea unei critici „destruc-tive", ci şi prin inventarea unei arte de *a interpreta.* Descartes învinge îndoiala asupra lucrurilor prin evidența conştiinței; ei învinq îndoiala asupra conştiinței prin exegeza sensului. De la ei încoace, înțelegerea e o hermeneutică: de acum, a căuta sensul nu înseamnă a silabisi conştiința sensului, ci *a descifra* expresiile acestuia. Ar trebui prin urmare confruntată nu doar tripla neîncredere ci tripla şiretenie. Dacă conştiința nu e aşa cum crede că e, trebuie instituit un nou raport între evident şi latent, raport ce ar corespunde celui pe care conştiința 1-a stabilit între aparența şi realitatea lucrului. Pentru cei trei, categoria fundamentală a conştiinței e raportul ascuns/arătat sau, dacă preferați, simulat/manifestat. Faptul că marxiştii persevereză în teoria „reflectării", că Nietzsche se contrazice dogmatizînd despre „perspectivism" în *Voința de putere,* şi că Freud mitologizează cu „cenzura", „portarul" şi „deghizările" lui nu e esențial: în ciuda încurcăturilor şi a impasurilor, toți trei creează, cu mijloacele aflate la îndemînă, cu alte cuvinte cu prejudecățile epocii dar şi împotriva lor, o *ştiință* mediată a sensului, ireductibilă la *conştiința* imediată a sensului. Pe căi diferite, toți trei au încercat să facă să coincidă metodele lor „conştiente" de descifrare cu *munca* „inconştientă" de cifrare pe care o atribuiau voinței de putere, ființei sociale sau psihicului inconştient. La un şiret, un şiret şi jumătate. în cazul lui Freud, avem marea descoperire din *Ştiința viselor:* analistul face deliberat, în sens invers, drumul pe care 1-a făcut cel ce visează, fără să vrea şi fără să ştie. Astfel, ceea ce-i distinge pe Marx, Freud şi Nietzsche e, în acelaşi timp, metoda de decodare şi reprezentarea pe care ei şi-o fac despre procesul de codare pe care-1 atribuie ființei inconştiente. Nu s-ar putea altfel, deoarece această metodă şi această reprezentare se întîlnesc şi se verifică reciproc. De exemplu, la Freud sensul visului - mai general, sensul simptomelor şi al formațiilor de compromis, şi încă şi mai general sensul *expresiilor psihice* în ansamblul lor- e inseparabil de „analiză" ca tactică de decodare. într-un sens nesceptic, putem spune că acest sens e *promovat,* şi chiar *creat* de analiză, că prin urmare e *relativ* la ansamblul procedeelor care l-au *instituit;* putem spune aceasta, însă cu condiția de a spune şi lucrul invers, şi anume că metoda se verifică prin coerența sensului *descoperit.* Mai mult: ceea ce justifică metoda nu e doar faptul că sensul descoperit

satisface înțelegerea printr-o inteligibilitate mai mare decît dezordinea conştiinței aparente, ci şi faptul că acest sens îl

140
141
eliberează pe visător sau pe bolnav cînd ei reuşesc să se recunoască, îi recuperează. Pe scurt, purtătorul de sens *devine conştient sens* el însuşi, un sens care pînă atunci exista doar în afara lui, „în" inconştientul lui, apoi „în" conştiința analistului.
A deveni conştient pentru sine un sens care era destinat *doar altcuiva,* iată ce vrea analistul pentru persoana analizată. Prin aceasta, o înrudire şi mai adîncă apare între Marx, Freud şi Nietzsche. Toți trei au ca punct de plecare, cum spuneam, neîncrederea față de iluzia conştiinței şi continuă prin şiretenia descifrării; în sfirşit, toți trei, departe de a fi detractori ai „conştiinței", vizează la extinderea acesteia. Marx vrea să elibereze practica printr-o cunoaştere a necesității; eliberare care e însă de nedespărțit de o „conştientizare" ce ripostează victorios mistificărilor conştiinței false. Nietzsche vrea sporirea *puterii* omului şi restaurarea/or/ei lui. Voința de putere trebuie însă recuperată prin reflecția asupra enigmei „supraomului", a „eternei reîntoarceri" şi a lui „Dionisos", fără de care puterea ar fi doar violența de dinaintea ei. Freud doreşte ca analizatul, însuşindu-şi un sens care-i era exterior, să-şi lărgească cîmpul conştiinței, să trăiască mai bine şi, în cele din urmă, să fie ceva mai liber, ba chiar, dacă e posibil, mai fericit. Unul dintre primele omagii aduse psihanalizei vorbeşte de „vindecare prin conştiință". Cuvîntul e bine găsit, cu condiția de a preciza că analiza vrea să substituie conştiinței imediate, ce ascunde lucrurile, o conştiință mediată, educată la şcoala principiului realității. Şi astfel, acelaşi om supus îndoielii care zugrăveşte eul ca pe „un biet nenorocit" supus la trei stăpîni, *Ceva-nl,* Supraeul şi realitatea sau necesitatea, e exegetul ce regăseşte logica împărăției fără logică, şi care îndrăzneşte, cu o inegalabilă pudoare şi discreție, să-şi termine eseul despre *Viitorul unei iluzii* prin invocarea zeului Logos, cu vocea lui slabă dar neobosită, a unui zeu care nu e atotputernic, ci doar eficient pe termen lung.

III. RĂSUNETUL HERMENEUTICII FREUDIENE ÎN CULTURĂ

Iată ce au dorit să facă pentru omul modern exegeții noştri. Sîntern însă departe de a asimila descoperirile lor şi de a ne *înțelege* pe deplin prin interpretarea propriei noastre ființe pe care ne-o propun ei. Trebuie
să mărturisim că interpretările lor plutesc încă departe de noi şi că nu şi-au găsit locul cuvenit; între interpretarea lor şi înțelegerea noastră distanța e încă imensă. Mai mult: nu ne găsim în fața unei interpretări unitare pe care ar trebui să o asimilăm din cele trei direcții simultan, ci în fața a trei interpretări în care discordanța e mai vizibilă decît înrudirea. Nu avem încă nici o structură şi nici un discurs bine închegat, nici o antropologie filosofică capabilă de a integra cele trei hermeneutici, între ele şi în conştiința noastră. Efectele lor traumatizante se acumulează, puterea lor de distrugere creşte, fără ca exegezele despre ele să se coordoneze şi fără ca o nouă conştiință unitară să le poată îmbrățişa. Trebuie să mărturisim că semnificația psihanalizei ca eveniment intern al culturii moderne rămîne suspendată, şi că locul ei e încă nedeterminat.

1. Rezistența în fața adevărului

Faptul că psihanaliza explică ea însăşi, prin propriile-i scheme interpretative, întîrzierea şi suspendarea conştientizării în legătură cu evenimentul pe care ea-1 reprezintă în cultură trebuie remarcat. Conştiința, spune ea, „opune rezistență" înțelegerii de sine; şi CEdip „rezista" la adevărul cunoscut de toată lumea. Refuza să se recunoască în omul pe care 1-a blestemat chiar el. Recunoaşterea de sine e tragicul adevărat, tragicul de gradul doi; tragicul conştiinței - tragicul refuzului şi al mîniei - dublează tragicul originar, tragicul de a fi cum eşti, incestuos şi ucigaş al tatălui. Freud a vorbit magnific de „rezistența" în fața adevărului, într-un text vestit, adesea citat: *O dificultate a psihanalizei* (1917). Psihanaliza, arată el, e ultima dintre „marile umiliri" pe care „narcisismul, dragostea de sine a omului în general le-a încercat pînă în prezent grație investigației ştiințifice". Mai întîi, a fost umilirea cosmologică adusă de Copernic, care a desființat iluzia narcisistă conform căreia locul omului ar fi un centru de repaus; apoi, a fost umilirea biologică, prin care Dar-win a pus capăt pretenției omului de a fi rupt de lumea animală; în sfîrşit, iată şi umilirea psihologică: omul, care ştia deja că nu e nici stăpînul cosmosului, nici al ființelor vii, descoperă că nu e nici măcar stăpînul propriului psihic. Psihanaliza se adresează astfel Eului: „Crezi că ştii tot ce se petrece în sufletul tău, dacă e ceva important, deoarece ai afla-o de la propria-ți conştiință. Iar dacă nu ai noutăți de la ce se întîmplă acolo, accepți cu perfectă linişte că nu se întîmplă nimic. Mergi chiar

142
143
pînă la a admite că „psihicul" e identic cu „conştientul", adică cu ceea ce poți tu cunoaşte, şi aceasta

în ciuda dovezilor cele mai evidente care arată că în viața ta psihică se petrec cu mult mai multe lucruri decît se pot arăta în fața conştiinței tale. Acceptă că trebuie să mai înveți cîte ceva în această privință..." „Te porți ca un monarh absolut care se mulțumeşte cu informațiile pe care i le dau înalții demnitari ai curții, şi care nu coboară în popor pentru a-i asculta dorințele. întoarce-te asupra ta şi învață mai întîi să te cunoşti, căci abia atunci vei înțelege de ce te vei îmbolnăvi, şi poate că astfel vei putea evita boala" *(Eseuri de psihanaliză aplicată).*
„Acceptă că trebuie să mai înveți cîte ceva în această privință... întoarce-te asupra ta şi învață mai întîi să te cunoşti...": psihanaliza priveşte propria ei inserare în conştiința comună ca pe o instruire şi o clarificare -însă o instruire ce întîlneşte rezistențele narcisismului originar, persistent -ale libidoului care nu se investeşte niciodată complet în propriile-i obiecte, dar pe care eul îl reține pentru sine. Tocmai de aceea, instruirea eului e trăită cu necesitate ca o umilire, ca o rană adusă libidoului eului.
Tema umilirii narcisiste luminează viu tot ce am spus despre neîncredere, şiretenie şi extinderea cîmpului conştiinței. De acum ştim că nu conştiința e cea care e umilită, ci pretențiile conştiinței, libidoul eului. Ştim de asemenea că ceea ce o umileşte e o mai bună conştiință, o „lumină", cunoaşterea „ştiințifică", spune Freud ca un bun raționalist: mai precis, o conştiință descentrată de pe propria-i orbită, fără preocupări pentru ea însăşi, „deplasată" spre imensitatea cosmosului de către Co-pernic, spre geniul în mişcare al vieții de către Darwin, spre adîncurile întunecate ale sufletului de către Freud. Conştiința se sporeşte pe sine recentrîndu-se pe propria-i alteritate: cosmosul, viața, sufletul; se regăseşte pierzîndu-se; se regăseşte clarificată prin învățătură şi pierzîndu-se ca narcisism.

2. Reacțiile „ imediate " ale conştiinței comune

Distanța dintre *interpretarea* culturii pe care ne-o propune psihanaliza şi *înțelegerea* pe care o poate avea conştiința comună în legătură cu prima explică, dacă nu în întregime cel puțin în parte, problemele conştiinței comune. Cum spuneam mai sus, psihanaliza îşi găseşte cu greu locul în cultură;de acum, ştim că nu-i conştientizăm semnificația decît prin reprezentările trunchiate aduse la lumină de narcisismul nostru.

144

La nivelul influențelor „scurte" şi al reacțiilor „imediate" întîlnim tocmai aceste *reprezentări* trunchiate. Nivelul influențelor „scurte" e cel al *vulgarizării;* cel al reacțiilor „imediate" - nivelul *flecărelii.* Totuşi, nu e lipsit de interes să ne oprim o clipă la acest plan. Psihanaliza a riscat să fie judecată, lăudată sau condamnată după planul vulgarizării. Din clipa în care Freud ținea conferințe şi îşi publica cărțile, se adresa unor non-analişti şi unor non-analizați. Aducea psihanaliza în domeniul public; şi, orice-ar fi fost, ceva scăpa chiar de la început de relația inter-subiectivă precisă dintre medic şi pacient. Difuzarea psihanalizei în afara cadrului terapeutic e un eveniment cultural considerabil, din care de altfel psihologia socială face un obiect ştiințific de cercetare, de evaluare şi de explicare.
Mai întîi, psihanaliza pătrunde în public ca fenomen global de dez-ocultare: o parte ascunsă şi tăcută a omului devine publică; „se" vorbeşte de sexualitate, „se" vorbeşte de perversiuni, de refulare, de Supraeu, de cenzură. în acest sens, psihanaliza e un eveniment al lui „se..." şi o temă a „flecărelii". Conspirația tăcerii e însă şi ea un eveniment al lui „se...", iar ipocrizia nu e mai puțin flecară decît revelarea în piața publică a secretelor personale devenite secret al lui Polichinelle.
Nimeni nu ştie ce să facă cu această dezocultare, deoarece chiar aici începe neînțelegerea cea mai totală: la nivelul influențelor „scurte" vrem să scoatem imediat din psihanaliză o etică *imediată;* ne servim de ea ca de un sistem de *justificare* pentru poziții morale care n-au suferit, în adîncime, o punere sub semnul întrebării psihanalitică, în vreme ce psihanaliza a vrut să fie tocmai o tactică de demascare a acestor justificări, în acest fel, unii îi cer psihanalizei să ratifice o educație fără constrîngeri - deoarece nevroza pleacă de la refulare - şi discern în Freud apologetul discret şi camuflat al unui nou epicureism. Alții, spri-jinindu-se pe teoria stadiilor de maturizare şi de integrare, ca şi pe teoria perversiunilor şi a regresiilor, mobilizează psihanaliza în folosul moralei tradiționale.
Oare Freud nu a definit cultura prin sacrificiul pulsional?
E adevărat că într-o primă aproximare putem avea ezitări în legătură cu ce a vrut Freud cu adevărat şi că putem fi tentați de o psihanaliză „sălbatică" a psihanalizei. Freud nu a făcut, el însuşi, *în mod public,* apologia „burgheză" a disciplinei monogamice în vreme ce făcea, *în secret,* apologia „revoluționară" a orgasmului? Conştiința care pune această problemă şi care încearcă să-1 închidă pe Freud într-o alternativă

145

etică e însă o conştiință care nu a trecut încă de proba critică a psihanalizei. Revoluția freudiană e revoluția diagnosticului, a răcelii lucide, a adevărului laborios. Freud nu propune nici o morală *în mod imediat.* „Nu aduc nici o consolare", spune el la sfîrşitul *Viitorului unei iluzii.* Unii vor însă să-i transforme ştiința în predică morală. Cînd el vorbeşte de perversiune şi de regresiune, ei se întreabă dacă cel pe care-1 ascultă e un savant care face descrieri şi explică, sau un burghez din Viena care-şi

caută justificări. Cînd spune că omul e călăuzit de principiul plăcerii, ei îl bănuiesc - pentru a-1 blama sau lăuda - de faptul că, sub diagnosticul lui, se află aprobarea unui epicurian ascuns, în vreme ce el nu face decît să aşeze privirea fără patetism a ştiinţei asupra comportamentului fățarnic al omului moral. Tocmai aici e neînțelegerea: Freud e ascultat ca un profet, însă vorbeşte ca un gînditor neprofetic: nu aduce o nouă etică, însă schimbă conştiința celui pentru care problema etică e deschisă; schimbă conştiința schimbînd cunoaşterea pe care o avem despre ea, dîndu-ne şi cheia unora dintre şireteniile ei. Freud ne poate schimba etica de departe, deoarece nu e un moralist apropiat.

3. Freud, gînditor tragic?

Conştiința comună se va deschide la influența în adîncime a psihanalizei corectînd reacțiile de suprafață. După cum am văzut, calea scurtă nu duce decît la neînțelegeri şi la contradicții, pe care le dă o etică scoasă *direct* din psihanaliză. Calea lungă ar putea fi aceea a transformării conştiinței de sine prin înțelegerea mediată a semnelor omului. Dar unde ne va duce calea lungă? încă nu ştim. Psihanaliza e o revoluție indirectă: nu va schimba obiceiurile decît schimbînd calitatea privirii şi semnificația vorbirii noastre despre noi. Inițial operă de adevăr, ea nu intră în sfera etică decît prin vocația de veracitate pe care o propune.

Putem deja recunoaşte cîteva dintre liniile de forță prin care conştiința noastră de oameni moderni cîntăreşte în ceea ce am numit mai sus înțelegerea mediată a semnelor omului.

Aşezîndu-ne tot în prelungirea efortului general de dezocultare pe care psihanaliza îl practică la nivelul cel mai elementar al popularizării ei, putem spune că ea ne atrage atenția asupra a ceea ce Freud însuşi numea *greutatea vieții.* E greu să fii om, veți spune: dacă psihanaliza are aerul că pledează, pe rînd, pentru scăderea sacrificiului pulsional prin diminuarea interdicțiilor sociale şi apoi prin acceptarea acestor sacrificii,

prin supunerea principiului plăcerii în fața principiului realității, lucrul nu se datorează credinței într-o acțiune „diplomatică" imediată între instanțe ce se înfruntă. Ea aşteaptă totul de la schimbarea de conştiință care va apărea prin înțelegerea mai amplă şi mai articulată a tragicului uman, fără a voi să tragă prea repede concluzii etice.

Freud nu spune, precum Nietzsche, că omul e „un animal bolnav": el arată că situațiile umane sînt ineluctabil conflictuale. De ce? Deoarece omul e singura ființă care are o lungă *copilărie* şi care, din acest motiv, rămîne mult timp în situație de dependență. Omul e „istoric", au spus mulți, în multe feluri. Freud spune: mai întîi, pentru multă vreme, el e preistoric din cauza *destinului lui infantil.* Marile figuri - reale şi fantastice - ale tatălui, mamei, fraților şi surorilor, criza cedipiană, spaima castrării nu ar avea nici un sens pentru o ființă care nu ar fi esențialmente prada propriei copilării şi a greutății de a deveni adult. Ce ar însemna oare sentimentul de culpabilitate al unui adult?

Tragicul destinului infantil, dar şi tragicul „repetării". Acesta din urmă dă putere tuturor explicațiilor genetice, a căror limită de principiu am arătat-o mai sus: Freud ne readuce mereu *la începuturi* nu prin vreun capriciu de metodă, ci din respect pentru adevăr. Copilăria nu ar fi destin dacă omul nu ar fi neîncetat tras înapoi de ceva. Nimeni nu a fost mai sensibil decît Freud la tragicul mersului înapoi, cu multiplele lui forme: reîntoarcerea refulatului, tendința libidoului de a reveni la poziții depăşite, greutățile doliului şi ale dezinvestirii din energiile legate în general, lipsa mobilității libidinale. Considerațiile asupra pulsiunii morții s-au născut, în bună măsură, nu trebuie să uităm, din reflecția asupra tendințelor la repetare pe care Freud nu a ezitat să le apropie de tendința materiei organice de a se reîntoarce la inorganic: Thanatos conspiră cu geniul arhaizant încarnat de Psyche.

Tragicul contradicțiilor libidoului: din *Trei eseuri asupra sexualității* am aflat că energia libidinală nu e simplă, că nu are nici unitatea unui obiect, nici unitatea unui scop. Se poate dezintegra în orice clipă şi poate lua calea perversiunilor şi a regresiilor: complicarea crescîndă a schemei freudiene a pulsiunilor - distincția dintre libidoul eului şi libidoul ob-jectal, reinterpretarea sadismului şi a masochismului după introducerea pulsiunii morții - nu pot decît să întărească sentimentul caracterului *rătăcitor* al dorințelor umane. Greutatea de a trăi e, poate în cea mai mare măsură, greutatea de a iubi, de a reuşi în viața de dragoste. Aceasta nu e însă totul: motivațiile enumerate mai sus introduc presupunerea că

psihanaliza nu ar fi făcut altceva decît să dezocultexe sexualitatea. Dacă însă îşi propune, chiar mai mult decît să exploreze baza pulsională a omului, recunoaşterea „rezistențelor" conştiinței la această dezocultare, demascarea justificărilor şi a raționalizărilor prin care aceste „rezistențe" se exprimă , şi dacă e adevărat că ultimele aparțin aceleiaşi rețele ca interdicțiile şi identificările ce fac tematica Supraeului, nu e exagerat să spunem că tragicul are două nuclee, nu doar unul: *Ceva-ul* şi Supra-eul. Tocmai de aceea, dificultatea de a deveni adult şi de a iubi e însoțită de dificultatea de a ne cunoaşte şi de a ne judeca veridic. Iată de ce misiunea de veracitate ne e propusă ca punct central al dificultății de a trăi. în povestea lui (Edip, adevăratul tragic nu e faptul de a fi ucis tatăl şi de a fi luat mama în

căsătorie, fără ca eroul să fi vrut. *Asta* s-a întîmplat demult; e destinul din spate. Tragicul actual e faptul că omul blestemat pentru crima altcuiva e *chiar el,* şi că lucrul trebuie recunoscut. Conform înțelepciunii, ar trebui procedat la recunoaştere şi la oprirea blestemului. Scriind *(Edip la Colonos,* bătrînul Sofocle ştia însă că (Edip, chiar la vîrsta lui înaintată, nu putea lăsa deoparte „mînia" împotriva lui însuşi.
înțelegem acum de ce e inutil să-i cerem psihanalizei o etică imediată fără a ne schimba mai întîi conştiința: omul e o ființă acuzată rău.
Probabil că, în acest punct, Freud se apropie cel mai mult de Nietzsche: acuzarea e cea care trebuie acuzată. De altfel Hegel, criticînd „viziunea morală a lumii" în *Fenomenologia spiritului,* a spus înaintea lui Nietzsche: conştiința care judeca e fățarnică şi denigratoare. Pentru ca „iertarea păcatelor" să fie posibilă ca ştiință reconciliatoare despre sine, trebuie ca ea să-şi recunoască finitudinea ^.*egalitatea* cu conştiința supusă judecății. Freud nu acuză însă acuzarea; o înțelege şi, înțele-gînd-o, *facepublice* structura şi stratagemele ei. Posibilitatea unei etici autentice, în care cruzimea Supraeului ar ceda în fața severității dragostei, se află în această direcție. în prealabil trebuie însă să învățăm multă vreme ceva: faptul că purificarea dorinței nu e nimic dacă nu are loc şi purificarea conştiinței care judecă. Nu numai atît trebuie însă învățat *înainte* de a ne întoarce la etică; instruirea prealabilă nu a luat încă sfîrşit. într-adevăr, e posibil să reinterpretăm, în lumina acestor observații asupra dublului tragic al lui *Ceva* şi al Supraeului, tot ce am spus mai sus despre cultură. Am văzut locul pe care-1 ocupă în ea noțiuni precum „iluzia", „satisfacția substituită", „seducția". Şi aceste noțiuni aparțin ciclului tragic, ale cărui nuclee de proliferare le-am recunoscut.
148
Cultura e alcătuită din toate procedurile prin care omul scapă, la modul imaginar, de situația fără ieşire a dorințelor care nu pot fi nici suprimate şi nici satisfăcute. între satisfacție şi suprimare se deschide calea, dificilă ea însăşi, a *sublimării.* Omul intră în această situație de nedezlegat deoarece nu mai poate fi animal, şi pentru că nu e nici zeu; creează „deliruri şi vise" precum eroul din *Gradiva* a lui Jensen; creează şi opere de artă şi zei; marea funcție fabulatoare, pe care Bergson o punea în legătură cu disciplina societăților închise, e raportată de Freud la tactica de eludare şi de iluzionare pe care omul o elaborează nu doar *pe deasupra* renunțărilor sale, ci din chiar carnea acestora. Ideea e foarte profundă: cum principiul realității închide drumul în fața principiului plăcerii, rămîne ca omul să „cultive" arta substituirii plăcerii. Ne place să repetăm că omul e o ființă ce poate produce sublimări. Sublimarea nu rezolvă însă tragicul, ci-1 face să izbucnească din nou. La rîndul ei, consolarea - altfel spus împăcarea cu inevitabilele sacrificii şi arta de a suporta suferința pe care ne-o aduce trupul nostru, lumea şi ceilalți -, consolarea nu e niciodată inofensivă. înrudirea dintre „iluzia" religioasă şi nevroza obsesivă atestă că omul nu iese din sfera instinctelor şi nu se „ridică" - nu se sublimează! - decît pentru a regăsi, în forme mai insidioase şi sub deghizări mai complicate, tragicul copilăriei, care a fost primordial. Numai arta pare a fi nepericuloasă; cel puțin aşa lasă să se creadă Freud, poate pentru că a cunoscut numai formele ei idealizante şi puterea ei *dea amortiza* forțele întunericului printr-o blîndă incantare. Nu-i ghiceşte vehemența, puterea de contestare, de explorare, de forare subterană şi de explodare scandaloasă. De aceea, arta pare a fi singura forță pe care Freud nu a supus-o vreunei bănuieli. în realitate, „sublimarea" deschide un nou ciclu de contradicții şi primejdii; echivocul fundamental al imaginației nu e însă faptul că ea serveşte la doi stăpîni deodată, Minciuna şi Realitatea? Minciuna, deoarece îl înşeală pe Eros cu fantasmele lui (cum spunem că ne înşeală foamea); realitatea, pentru că ne obişnuieşte privirea cu Necesitatea.
în cele din urmă, *cunoaşterea lucidă* a caracterului necesar al conflictelor e, dacă nu ultimul, cel puțin primul cuvînt al unei înțelepciuni care ar încorpora cuceririle psihanalizei. Aici, Freud a reînnoit nu numai izvoarele tragicului, ci şi înțelegerea lui ca fel de a şti ceva, în măsura în care e împăcare cu inevitabilul. Iar faptul că Freud - naturalistul, deterministul, omul de ştiință, urmaşul epocii Luminilor - nu a găsit de fiecare dată, pentru a ne spune esențialul, decît limbajul miturilor tragice
149
- (Edip şi Narcis, Eros, Ananke şi Thanatos - nu e întîmplător. Ar trebui să asimilăm tocmai această ştiință a tragicului pentru a atinge pragul unei noi etici, pe care nu ar trebui să o derivăm din opera lui Freud printr-o inferență imediată, ci printr-o lungă pregătire într-o şcoală de psihanaliză esențialmente neetică. Conştientizarea pe care o oferă psihanaliza omului modern e grea şi dureroasă, din cauza umilirii narcisiste la care ne sileşte; cu acest preț însă, ea se înrudeşte cu împăcarea a cărei lege a scris-o Eschil în *Agamemnon: t6i păthei methos,* „înțelegerea prin suferință".
înaintea acestei împăcări, critica pe care am schițat-o şi repetarea interioară la care am procedat trebuie conduse frontal şi simultan. Reflecția asupra limitelor interpretării freudiene rămîne şi acum suspendată, cum rămîne şi semnificația adîncă a marii subvertiri a conştiinței de sine inaugurată de Marx, Nietzsche şi Freud.

O INTERPRETARE FILOSOFICĂ A LUI FREUD

ARGUMENT

Trebuie să distingem două atitudini, pe care un filosof le poate avea față de opera scrisă a lui Freud: „lectura" şi „interpretarea filosofică". Lectura lui Freud e o treabă de istoric al filosofiei; nu pune probleme diferite de cele pe care le întîlnim la lectura lui Platon, a lui Descartes, a lui Kant, şi poate pretinde că are acelaşi gen de obiectivitate. O interpretare filosofică e însă o strădanie de filosof; presupune o lectură ce pretinde că e obiectivă însă, în acelaşi timp, ia poziție față de operă. Ea adaugă la reconstituirea arhitectonică a operei o reluare într-un alt discurs, cel al filosofului care gîndeşte plecînd de la Freud, adică după el, împreună cu el şi împotriva lui. Ceea ce-mi propun acum să discutăm e o interpretare filosofică a lui Freud.

1. Lectura presupusă de mine socoteşte că discursul freudian e un discurs mixt, care articulează problema sensului (al visului, al simptomului, al culturii etc.) cu problema forței (investire, bilanț economic, conflict, refulare etc). Admit că discursul mixt nu e unul echivoc, ci adaptat realității de care vrea să dea socoteală, cu alte cuvinte legăturii dintre sens şi forță într-o semantică a dorinței. O astfel de lectură face dreptate aspectelor cele mai realiste şi mai naturaliste ale teoriei freudiene, fără a înceta să trateze „pulsiunile", „inconştientul", *Ceva-ul* ca pe nişte semnificați descifrați în efecte de sens.

2. Problema care dă naştere interpretării de față e aceasta: poate oare filosofîa reflexivă să explice experiența şi teoria analitică? Admit că *gîndesc, exist* e baza oricărei propoziții rezonabile despre om. Dacă

150

151

lucrurile stau aşa, îl putem înțelege pe Freud prin conceptul de arheologie a subiectului. Acest concept defineşte locul filosofic al discursului analitic; nu e un concept freudian; îl utilizez pentru a mă înțelege pe mine însumi înțelegîndu-1 pe Freud. Psihanaliza e o arheologie în actul de reflecție şi pentru reflecție.

De ce subiect e însă vorba?

Lectura lui Freud e, simultan, criza filosofiei subiectului. Ea impune renunțarea la subiect, aşa cum acesta îşi apare mai întîi sieşi, ca o conştiință; ea face din conştiință nu un dat, ci o problemă şi o misiune. *Cogito-ul* adevărat trebuie cucerit împotriva tuturor cogzto-urilor false, care-1 maschează. în acest fel, lectura lui Freud devine o aventură a reflecției.

3. Iată acum problema următoare: poate subiectul avea o arheologie fără să aibă o teleologie? Această întrebare nu poate fi despărțită de cea de dinaintea ei; nu e pusă de Freud ci de gîndirea reflexivă, care spune: doar subiectul ce are un *telos* are şi o *arche,* deoarece însuşirea unui sens constituit în spatele meu presupune mişcarea unui subiect tras înainte de o serie de „figuri" (ca *în Fenomenologia spiritului* a lui Hegel) dintre care fiecare îşi găseşte sensul în următoarele.

Dialectica arheologiei şi teleologiei ne îngăduie să reinterpretăm cîteva concepte freudiene, precum sublimarea şi identificarea care, după mine, nu au un statut satisfăcător în sistematica lui Freud.

în sfirşit, această dialectică e solul filosofic în care poate fi înrădăcinată complementaritatea hermeneuticilor rivale ale artelor, moralei, religiei. în afara acestei dialectici, interpretările se înfruntă una pe alta fără arbitraj posibil, sau se juxtapun în eclectisme comode, care sînt doar caricatura gîndirii.

EXPUNERE

Nu voi face din întîlnirea noastră o pledoarie pentru o carte, ci mai curînd o reflecție liberă asupra dificultăților pe care ea le propune.

Chiar de la început se pun două probleme:

1. Se pot distinge, aşa cum propun eu, lectura lui Freud şi interpretarea filosofică a lui Freud?

2.Avem dreptul de a da o interpretare filosofică care constă, aşa cum arăt în argument, în reluarea operei într-un alt discurs, mai ales dacă acest * discurs e cel al filosofiei relexive?

La prima întrebare, voi răspunde în general şi în particular.

Spun că, în general, istoria filosofiei şi filosofia (sau, cum se spune adesea în termeni nepotriviți, filosofia generală) sînt două activități filosofice distincte. în ce priveşte istoria filosofiei, mi se pare că un consens tacit şi expres a fost stabilit de istorie în legătură cu felul de obiectivitate pe care această disciplină o poate atinge. Un autor poate fi înțeles prin el însuşi, fără a-1 deforma şi nici repeta. Am folosit un cuvînt al lui M.Gueroult şi vorbesc de reconstituirea arhitectonică a unei opere. Cred însă că toți ceilalți istorici - chiar dacă vorbesc, în sens bergsonian, de intuiția filosofică - admit că nu e posibil să coincidem cu o operă. Cel mult, o putem percepe din nou, printr-o constelație de teme introdusă de intuiție, şi îndeosebi plecînd de la o rețea de articulații care sînt, oarecum, substructura ei, scheletul ei ascuns. Tocmai de aceea, nu repetăm ci reconstruim. Pe de altă parte însă, nu falsificăm opera studiată dacă reuşim să producem, în lipsa unui dublu al ei, care ar fi de altfel inutil, o construcție

omoloagă, cu alte cuvinte, în sensul propriu al cuvîntului, un obiect de înlocuire ce are o structură identică cu cea a operei. Vorbesc de obiectivitate tocmai în acest sens, deoarece, în sensul negativ de non-subiectivitate, filosoful îşi pune propriile-i convingeri în paranteză, ca şi luările de poziție şi, în primul rînd, propria-i manieră de a începe, a ataca şi a dispune strategic gîndirea lui; obiectivitate în sens pozitiv, întrucît lectura ei e supusă la ce vrea - şi la ce vrea să spună - opera însăşi, care rămîne *quid*-\x\ ce organizează lectura.
Cred că Freud poate fi citit aşa cum colegii şi profesorii noştri îi citesc pe Platon, Descartes, Kant. E un prim pariu, care nu e cîştigat dinainte: referirea doctrinei la o experiență ce pretinde studiu şi competență, care e o meserie, ba chiar o tehnică, nu-1 izolează oare pe Freud de gînditorii şi filosofii de mai sus? Continui să cred că obiecția nu e de neînvins, că lectura lui Freud nu pune probleme diferite de cele pe care le pune citirea lui Platon, Descartes sau Kant, şi că ea poate avea acelaşi gen de obiectivitate. De ce? Mai întîi pentru că Freud a scris o operă ce nu se adresează propriilor lui elevi, colegilor sau pacienților, ci nouă, tuturor: susținînd conferințe şi publicînd cărți, a acceptat să fie plasat de către cititorii şi auditorii lui în acelaşi cîmp de discuție cu filosofii. El a riscat, nu eu. Argumentul acesta e însă contingent, prea
152
153
legat de întîmplările comunicării. Cred că lucrul care apare în relația analitică nu e radical diferit de ce poate înțelege cel ce nu se supune analizei. Toate acestea le înțeleg, nu le trăiesc, şi nici o inteligență li-vrescă nu va fi vreodată substitutul traiectului efectiv al unei psihanalize. Cu toate acestea, sensul a ceea ce e trăit e esențialmente comunicabil. Şi pentru că e comunicabilă, experiența analitică poate fi transpusă prin doctrină în planul teoriei, cu ajutorul unor concepte descriptive ce țin de un al doilea nivel de conceptualitate. Tot aşa cum, la teatru, pot înțelege situații, sentimente şi conduite pe care nu le-am trăit, pot înțelege, la modul simpatiei intelective, ce înseamnă o experiență pe care nu am avut-o. De aceea, în ciuda unor grave neînțelegeri pe care nu le subestimez, filosofului îi e posibil să înțeleagă, ca filosof, teoria psihanalitică şi, parțial, chiar şi experiența psihanalitică. Să mai adaug un argument, mai hotărîtor încă? Chiar Freud a venit pe terenul nostru. Dar cum? Prin faptul că obiectul investigațiilor lui nu e, cum am fi înclinați să spunem în grabă, dorința umană *(Wunsch),* libidoul, pulsiunea, Erosul (toate aceste cuvinte au un sens contextual precis), ci dorința aflată într-un raport mai mult sau mai puțin confiictual cu lumea culturii, cu tatăl şi cu mama, cu autoritățile, cu imperative şi interdicții, cu opere de artă, cu scopuri sociale şi cu idoli. Tocmai de aceea, cînd Freud scrie despre artă, morală şi religie, nu extinde retrospectiv asupra realității culturale o ştiință şi o practică ce şi-ar fi găsit în prealabil locul determinat în biologia umană sau în psiho-fiziologie. Ştiința şi practica lui se instalează, dintr-o dată, în punctul în care se articulează dorința şi cultura. Citiți *Interpretarea viselor* sau *Trei eseuri despre sexualitate,* două dintre primele lui opere: planul pulsional e pus în legătură cu o „cenzură", cu „diguri", „interdicții,, şi „idealuri"; figura nucleară a tatălui, în episodul cedipian, e doar centrul de gravitație al sistemului. Iată de ce în prima şi apoi în a doua topică ne găsim dintru început în fața unei pluralități de „locuri" şi de „roluri", în care inconştientul e opus polar conştientului şi preconştientului, şi în care *Ceva-ul* e în raport dialectic cu Eul şi cu Supraeul. Această dialectică e cea a situației explorată de psihanaliză, şi anume împletirea dorinței cu cultura. în acest sens spuneam că Freud a venit spre noi: chiar cînd vorbeşte de pulsiune, o face în şi plecînd de la un plan de expresie, în şi plecînd de la efecte de sens ce se propun descifrării, şi care pot fi tratate ca nişte texte: texte onirice şi simptomatice; texte ce survin în rețeaua comunicărilor noastre, schimburi de semne. în măsura în care experiența analitică e un efect de vorbire, un
154
duel între vorbire şi ascultare, o complicitate între vorbire şi tăcere, ea se desfăşoară în mediul seninelor. Această apartenență la ordinea semnelor, care e a experienței analitice dar şi a doctrinei freudiene, legitimează nu numai comunicabilitatea experienței analitice ci şi caracterul ei omogen cu totalitatea experienței umane pe care filosofia încearcă să o reflecteze şi să o înțeleagă. Iată presupozițiile care m-au făcut să-1 citesc pe Freud aşa cum îi citesc pe ceilalți filosofi.
Cît despre lectura mea, nu voi spune aproape nimic,deoarece am hotărît să vorbesc în fața Societății de filosofie despre interpretarea filosofică pe care o propun. Voi comenta doar ceea ce am numit reconstituirea arhitectonică şi voi da bucuros expunerii mele un caracter mai sistematic decît în carte. Cred că opera lui Freud trebuie repartizată în trei mari mase avînd fiecare o arhitectură proprie, ce pot fi considerate ca trei niveluri conceptuale ce-şi găsesc expresia desăvîrşită în stări de sistem pe care mai apoi le putem înlănțui diacronic. Prima rețea e constituită de interpretarea visului şi a simptomului nevrotic, ajungînd, în textele *Meta-psihologiei,* la starea de sistem cunoscută sub numele de primă topică (seria: Eu, *Ceva,* Supraeu ar constitui, după cum spune Lagache, o per-sonologie). A doua mare masă de fapte şi noțiuni, ce constituie a doua rețea teoretică, conține interpretarea culturii: opere de artă, idealuri şi idoli. Această rețea provine din precedenta, prin faptul că ultima conținea deja

dialectica dorinței şi a culturii. Aplicînd însă modelul oniric al împlinirii dorinței tuturor efectelor de sens ce pot fi întîlnite în viața de cultură, sîntem aduşi în situația de a remania profund echilibrul atins în textele din *Metapsihologie.* Rezultatul acestei remanieri e o a doua stare de sistem, care se exprimă în secvența: Eu, *Ceva,* Supraeu. Ea nu o înlocuieşte pe prima, ci i se suprapune. A treia mare masă de fapte şi noțiuni, ce constituie a treia rețea teoretică, provine din remanierile impuse de introducerea pulsiunii morții în edificiul anterior. Această remaniere atinge fundamentele existenței, deoarece e vorba de o redistribuire a forțelor în funcție de polaritatea Eros-Thanatos. Cum însă raportul dintre pulsiune şi cultură rămîne marele fir conducător, remanierea la bază e şi una la vîrf. Intrarea în scenă a pulsiunii morții implică într-adevăr cea mai importantă reinterpretare a culturii, care se exprimă *în Nelinişte a civilizației:* pulsiunea mută începe să strige în culpabilitate, în răul omului civilizat şi în urletele războiului.
Iată, pe scurt, arhitectura freudismului.
155
Cum se vede, există o dezvoltare, care nu poate fi însă înțeleasă decît dacă trecem de la o stare de sistem la alta. Vom vedea astfel o linie explicabilă rațional, care se desfăşoară între reprezentarea mecanicistă a aparatului psihic şi dramaturgia romantică a vieții şi a morții. Această dezvoltare nu e incoerentă; ea procedează prin remanieri succesive de structuri. Iar seria de remanieri se produce în interiorul unui mediu omogen: efectele de sens ale dorinței. Am numit mediul omogen al tuturor restructurărilor doctrinei freudiene *semantica dorinței.*
Vreau însă să mă întorc la obiectul principal al comunicării mele: o interpretare filosofică a lui Freud. îl voi aborda prin a doua obiecție ce poate fi făcută: nu poate fi oare respinsă orice tentativă de a relua o operă ca cea a lui Freud într-un alt discurs? Opera lui Freud, veți spune, e o totalitate suficientă sieşi; dacă e aşezată într-un alt cîmp de gîndire decît cel pe care ea îl creează va fi falsificată. Argumentul acesta are o forță considerabilă, şi ar fi valabil pentru orice alt gînditor, dar puterea lui e cu totul aparte în cazul lui Freud. Efortul filosofic care pretinde că-1 integrează poate fi socotit ca o supremă negare şi ca una din cele mai îndrăznețe rezistențe. Poate că e adevărat. Cred însă că obiecția, chiar dacă ar învinge, nu ar rezolva problema interpretării filosofice a lui Freud.
împotriva exclusivismului fanatic al unor freudieni avem două feluri de argumente. Mai întîi, e fals că Freud şi psihanaliza ne furnizează o totalitate. Să mai amintim toate textele în care Freud declară, fără ambiguitate, că nu a explicat decît un grup de pulsiuni, care i-au fost accesibile în practica lui, şi că, mai precis, domeniul Eului e doar în parte explorat de acele pulsiuni ale Eului care aparțin aceluiaşi ciclu cu libidoul de obiect? Psihanaliza e doar una dintre luminile aruncate asupra experienței umane. Şi mai ales - argument scos din însăşi practica analitică -, doctrina trebuie considerată ca o punere în ordine a unei experiențe foarte particulare, plecînd de la concepte construite şi înlănțuite coerent: experiența analitică. Aici trebuie să ne ținem pe poziții: conceptualizarea freudiană se joacă, cu alte cuvinte se mimează şi se confirmă, în spațiul relației analitice; există însă, în cer şi pe pămînt, mai multe lucruri decît în psihanaliză. Spuneam adineaori că această experiență poate fi înțeleasă şi că e omogenă cu experiența umană în totalitatea ei; e însă astfel precum partea cu întregul. Vocația filosofiei nu e doar de a primi o pluralitate de interpretări, cum voi arăta în încheiere, ci şi o pluralitate de experiențe.
Iar aceasta nu e totul: nu numai că doctrina şi experiența analitică sînt paralele, dar atît una cît şi cealaltă comportă o discordanță, o falie care cere o interpretare filosofică. Mă gîndesc la decalajul dintre descoperirile lui Freud şi conceptualitatea pe care o face să funcționeze sistemul. Lucru adevărat, cu siguranță, pentru orice operă. Eugen Fink a arătat-o cîndva în legătură cu Husserl: conceptele cu care operează o teorie nu sînt obiectivate, toate, în cîmpul tematizat de acea teorie. Astfel, o nouă filosofie se exprimă, în oarecare măsură, în limbajul filosofiei anterioare, ceea ce[e]un izvor de neînțelegeri inevitabile. în cazul lui Freud decalajul e vizibil: descoperirea lui se situează în planul efectelor de sens, însă continuă să o expună în limbajul şi în conceptualitatea energetismului maeştrilor de la Viena şi Berlin. S-ar putea obiecta că atare discordanță face necesară nu o reluare filosofică, ci o clarificare a gramaticii limbii noastre; cum ar spune englezii, o recunoaştere a regulilor jocului de limbaj. Această anomalie a discursului freudian cere însă o tratare mai radicală. Nu e vorba doar de un decalaj între descoperire şi vocabularul disponibil. Anomalia semnalată se referă la natura însăşi a lucrurilor. Dacă e adevărat că psihanaliza se plasează în punctul de flexiune a dorinței cu cultura, ne putem aştepta ca ea să opereze cu noțiuni ce aparțin la două planuri de coerență diferite, la două lumi ale discursului: a forței şi a sensului. Limbaj al forței: vocabularul ce desemnează dinamica conflictelor, în care refularea e cea mai cunoscută şi mai bine studiată în mecanismele ei; în acelaşi timp, vocabularul economic: investire, dezinvestire, suprainvestire etc.
Limbaj al sensului: vocabularul ce se referă la absurditatea sau la caracterul semnificant al simptomelor, la gîndirea visului, la supra-determinarea ei, la jocurile de cuvinte ce apar; relații de la sens la sens care sînt dezimplicate în interpretare: între sensul aparent şi cel ascuns avem raportul

unui text neinteligibil cu unul inteligibil. Aceste relații de sens sînt îmbinate cu raporturile de forță: întreaga desfăşurare a viselor se enunță în acest discurs mixt. Raporturile de forță se anunță şi se disimulează în raporturi de sens, în vreme ce raporturile de sens exprimă şi reprezintă raporturi de forță. După părerea mea, discursul mixt nu e unul echivoc din lipsă de clarificare: nu e o „eroare de categorie", ci se aplică realității pe care ne-a revelat-o lectura lui Freud, şi pe care am numit-o semantica dorinței. Toți filosofii care au reflectat asupra relațiilor dintre dorință şi sens au întîlnit această problemă: înce-pînd cu Platon, care dublează ierarhia ideilor cu o ierarhie a dragostei;
156
157
trecînd prin Spinoza, care leagă de gradele de afirmare şi de acțiune ale *conatus-ulm* gradele de claritate ale ideii; ajungînd la Leibniz, pentru care gradele de apetență ale monadei şi cele ale perceperii acesteia sînt corelate: „Acțiunea principiului intern ce aduce schimbarea sau trecerea de la o percepție la alta poate fi numită apetență" *(Monadologie,* cap. 15). Prin urmare, Freud poate fi aşezat pe o traiectorie comună. în acelaşi timp însă se impune o interpretare: lectura ne duce la un punct critic, în care „înțelegem că energetica trece printr-o hermeneutică şi că hermeneutica dezvăluie o energetică. în acest punct, poziția dorinței se anunță în procesul de simbolizare şi prin el" *(Despre interpretare).*
De altfel, tocmai acest lucru diferențiază conceptul psihologic de pulsiune de conceptul psiho-fiziologic de instinct: pulsiunea e accesibilă doar prin descendența ei psihică, prin efecte de sens, mai precis prin distorsiunile sensului; iar dorința poate Fi interpretată (deşi, ca dorință, nu se poate exprima) grație faptului că pulsiunea intră în limbaj prin reprezentarea ei psihică. Dacă însă discursul mixt împiedică psihanaliza de a se instala printre ştiințele naturii, tot el o împiedică, şi în aceeaşi măsură, de a deveni o semiologie: în psihanaliză, legile sensului nu pot fi reduse la cele ale lingvisticii promovate de Saussure, Hjelmslev şi Jakobson. Ambiguitatea relației pe care dorința o are cu limbajul e ireductibilă, astfel încît, aşa cum a arătat foarte bine Emile Benveniste, simbolismul inconştientului nu e un fenomen lingvistic *stricto sensu:* el e comun mai multor culturi, fără referire la limbă, şi prezintă fenomene, precum deplasarea şi condensarea, care operează la nivelul imaginii, şi nu al articulării fonematice sau semantice. în terminologia lui Benveniste, mecanismele visului vor apărea, pe rînd, ca infra sau supra-lingvistice. în ce ne priveşte, vom spune că ele fac vizibilă confuzia dintre infra şi supralingvistic: sînt infralingvistice deoarece marchează distorsiunea funcției distinctive a limbii, şi supralingvistice dacă considerăm că visul, cum arată însuşi Freud, are înrudiri cu marile unități ale discursului: proverbe, dictonuri, folclor, mituri. Din acest punct de vedere, comparația trebuie instituită la nivelul retoricii: metafore, metonimii, sinecdoce, eufemisme, aluzii, antifraze. Or, retorica nu se referă la fenomene de limbă ci la procedee ale subiectivității care se manifestă prin discurs. Iată de ce Freud a folosit mereu cuvîntul *Vorstellung* - reprezentare - pentru a desemna efectul de sens în care se deleagă pulsiunea; pentru el, *Dingvorstellungen* - reprezentările de lucruri - servesc drept model pentru *Wortvorstellungen* - reprezentările de cuvinte.
158
Cuvintele sînt tratate ca nişte lucruri, nu invers. Am citat deja textele freudiene capitale în acest sens. Ceea ce reprezintă pulsiunea ne apare astfel în centrul problemei: nu e vorba de ceva biologic, nici de ceva semiotic. Delegat al pulsiunii şi sortit exprimării prin limbaj, nu o revelează pe aceasta decît prin descendenții ei, şi nu ajunge la formulare prin limbaj decît prin combinări ocolite de „reprezentări de lucruri", anterioare constituirii reprezentărilor verbale. Trebuie prin urmare să invocăm un tip ireductibil de raporturi între semnificanți şi semnificați. Semnele şi efectele de sens au vocația limbajului însă nu țin, prin textura lor specifică, de ordinea limbajului; lucru pe care Freud îl pune în lumină prin cuvîntul *Vorstellung,* reprezentare. Prin aceasta, ordinea fantasmelor e distinctă de ordinea vorbirii. în textul lui Leibniz pe care l-am citat trunchiat, avem: „Acțiunea principiului intern care produce schimbarea sau trecerea de la o percepție la alta poate fi numită apetență; e drept că dorința nu poate ajunge întotdeauna la percepția spre care tinde, însă obține mereu ceva şi ajunge la noi percepții" *(Monadologie,* cap. 15).
Iată-ne acum, odată cu transpunerea leibniziană a problemei freudiene a libidoului şi a simbolului, în pragul problemei filosofice.
Nu cred că o singură filosofie e în măsură de a ne furniza o structură în care raportul dintre forță şi sens ar putea fi explicitat. Cred că putem spune: lectura lui Freud, dar, mai apoi: o interpretare filosofică a lui Freud. Cea pe care o propun eu e un demers de filosofie reflexivă şi se înrudeşte cu filosofia lui Jean Nabert, căruia i-am dedicat cîndva *Simbolica răului.* La el am găsit formularea cea mai strictă a raportului dintre dorința de a fi şi semnele prin care dorința se exprimă, se proiectează şi se explicitează. împreună cu el, susțin cu putere că înțelegerea e inseparabilă de înțelegerea de sine, şi că universul simbolic e un mediu de autoexplicitare. Ceea ce înseamnă, pe de o parte, că nu există o problemă a sensului dacă semnele nu sînt mijlocul, mediul, chiar mediumul grație căruia un existent

uman încearcă să se situeze, să se proiecteze, să se înțeleagă; pe de altă parte şi în sens invers, că nu există percepere directă a sinelui de către el însuşi, şi nici apercepție internă sau însuşire a dorinței de a exista prin calea scurtă a conştiinței, ci doar prin calea lungă a interpretării semnelor. Pe scurt, ipoteza mea de studiu filosofic e reflecția concretă, altfel spus *cogito-ul* mediatizat de întrega lume a semnelor.

159

Această ipoteză de lucru, nu o ascund, nu procedează din lectura lui Freud. Lectura lui Freud o întîlneşte doar la modul problematic, tocmai în punctul în care Freud e sinonim cu problema subiectului. Cum să enunțăm, într-adevăr, secvența Ies, Pcs, Cs, şi secvența Eul, *Ceva*-\x\, Supraeul, fără a pune problema subiectului? Şi cum să punem problema dorinței şi a sensului fără a ne întreba, în acelaşi timp: cui i se adresează dorința? Dar sensul? Dacă însă problema sensului e implicată problematic în psihanaliză, ea nu e pusă tematic, iar subiectul nu e stabilit nici el în mod apodictic. Or, actul prin care se instituie subiectul poate fi produs doar de el; e cazul judecății tetice a lui Fichte, în care existența e instituită ca gîndire şi gîndirea ca existență: gîndesc, exist. Față de această statuare şi propoziție apodictică, toate „locurile" primei topici şi „rolurile" celei de a doua secvențe freudiene sînt nişte obiectivări. Problema va fi tocmai de a justifica şi a legitima aceste obiectivări, ca pe un drum obligatoriu spre un *cogito* mai puțin abstract sau ca pe o cale necesară a reflecției concrete.
Țin să subliniez, prin urmare, că există o *distanță* între implicarea problematică a problemei subiectului în psihanaliză şi statuarea apodictică a subiectului în filosofîa reflexivă.Tocmai această distanță diferențiază lectura lui Freud de interpretarea lui filosofică. Ea trebuie recunoscută fără ezitări, pentru a îndepărta două neînțelegeri ce provin din confuzia între lectură şi interpretarea filosofică.
Nu mi se va putea reproşa că amestec filosofia reflexivă cu Freud, fiindcă dezvolt lectura lui Freud fără să produc *cogito-ul.* Lectura lui Freud se sprijină pe *hypotheton,* cum ar fi spus Platon: ceea ce noi am numit relația dintre dorință şi sens, semantica dorinței. Pentru psihanalist e un *ti hicanon,* „ceva suficient" pentru înțelegerea a tot ce se petrece în acest cîmp de experiență şi de teorie. întemeind problema subiectului pe baza lui *gîndesc, exist,* filosofia cere condiția condiției şi se îndreaptă spre *anhypotheton-nl hypotheton-ului.* Nu trebuie amestecate, aşadar, obiecțiile ce pot fi făcute lecturii lui Freud şi cele ce pot fi făcute interpretării mele filosofice.
A doua neînțelegere apare dacă sărim peste momentul filosofic şi dacă omitem actul filosofic inițial îndreptîndu-ne direct spre consecințele îndepărtate ale acestei opțiuni filosofice. Lucrul se petrece dacă ne însuşim considerațiile terminale asupra credinței şi religiei şi dacă le punem în scurt-circuit cu critica freudiană a religiei. Nu putem proceda astfel: există o progresie obligatorie în seria de paşi pe care o
stabilesc: *instituirea subiectului, reluarea psihanalizei ca arheologie a subiectului, punerea în poziție dialectică a arheologiei şi a teleologiei, eruperea verticală a Cu-Totul-Altuia* ca *alfa* şi *omega* în dubla chestiune a arheologiei şi a teleologiei. Aceste teze pot fi desigur despărțite, ele apărînd în altă ordine şi în alte puncte în diferite filosofii. Filosofia nu e însă un mozaic de idei, o punere laolaltă de teme împrăştiate ce ar putea fi dispuse în orice ordine. Maniera în care procedează filosofia şi în care leagă ea lucrurile e doar ea pertinentă. Arhitectura îi determină tematica, şi de aceea „ideile" mele despre religie şi credință sînt mai puțin importante, filosofic vorbind, decît modul în care ele se articulează cu dialectica arheologiei şi a teleologiei. Iar această dialectică, la rîndul ei, e valabilă doar în măsura în care articulează interior reflecția concretă. Aceasta din urmă, în sfîrşit, nu are sens decît dacă reuşeşte să reia problema freudiană a inconştientului, a lui *Ceva,* a pulsiunii şi a sensului în promovarea subiectului reflecției.
Trebuie să rămînem prin urmare aici, pentru că în acest punct interpretarea rămîne în picioare sau cade.
Acum aş dori să mă explic în legătură cu reluarea reflexivă a conceptelor freudiene.
Iată întrebarea mea: ce se întîmplă cu filosofia reflecției dacă se lasă ghidată de Freud?
întrebarea are o față şi un revers. Fața e aceasta: în ce fel discursul ireudian asupra dorinței şi sensului se înscrie într-o filosofie reflexivă? Iar reversul acesta: ce se petrece cu subiectul reflecției atunci cînd şireteniile conştiinței sînt luate în serios, şi cînd conştiința apare ca o conştiință falsă, care spune altceva decît spune sau crede că spune? Fața şi reversul de mai sus sînt de nedespărțit, precum cele ale unei monede sau ale unei țesături. Pentru că, atunci cînd spun:locul filosofic al discursului analitic e definit de conceptul de arheologie a subiectului, spun şi: după Freud, nu mai putem institui filosofia subiectului ca filosofie a conştiinței. Reflecția şi conştiința nu mai coincid; pentru a găsi subiectul conştiința trebuie să dispară. Iar subiectul nu mai e acela pe care-1 credeam subiect; apodicticitatea *cogito-ulni* nu poate fi atestată fără ca, în acelaşi timp, să nu recunoaştem inadecvarea conştiinței. Asemenea sensului lucrurilor, sensul propriei mele existențe e şi el prezumat sau prezumtiv, deşi pentru alte motive. Freudismul poate fi repetat, printr-o repetare reflexivă care e, simultan,

o aventură a reflecției. Am numit
160
161
renunțare, sau desfacere, mişcarea la care mă constrînge sistematica freudiană; naturalismul freudian e justificat prin necesitatea acestei renunțări. Adopt tot ce poate fi mai şocant şi mai insuportabil din punct de vedere filosofic în realismul freudian al „localităților" psihice: anti-fenomenologia lui hotărîtă, energetica şi economia, ca şi instrumentele unui proces intentat *cogito-ului* iluzoriu care ia de la început locul actului fondator al lui *gîndesc, exist.* Pe scurt, folosesc psihanaliza aşa cum folosea Descartes argumentele sceptice împotriva dogmatismului lucrurilor. De data aceasta însă, tocmai împotriva *cogito-ului* - sau, mai precis, în sînul *cogito-ului -,* psihanaliza vine să scindeze apodicticitatea eului şi iluziile conştiinței. într-un eseu din 1917, Freud vorbeşte de psihanaliză ca despre o rană şi o umilire a narcisismului, aşa cum au fost, în vremea lor, descoperirile lui Copernic şi Darwin, care au descentrat lumea şi viața față de pretențiile conştiinței. Psihanaliza descentrează în acelaşi fel constituirea lumii fantasmatice în raport cu conştiința. La capătul acestei renunțări, conştiința îşi schimbă semnul filosofic: nu mai e un dat, şi nu mai există „date imediate ale conştiinței"; e o misiune -misiunea de a deveni conştiință. în loc de *Bewusstsein,* a fi conştient, *avemBewusstwerden,* a deveni conştient. în acest fel, partea energetică şi economică a freudismului a fost afirmată de două ori: o dată în chiar lectura lui Freud, împotriva reducției semiologice, pentru a salva specificul psihanalizei şi a o menține în punctul de întîmire a forței cu sensul; apoi în repetarea filosofică, pentru a garanta autenticitatea ascezei şi a renunțării prin care trebuie să treacă reflecția pentru a rămîne autentică. Totodată, enigma discursului freudian - enigmă pentru o pură vedere epistemologică - devine un paradox al reflecției. Ea era, cum ne amintim, o împletire a limbajului energetic cu limbajul hermeneutic. în transcriere reflexivă, aceasta va da: realitatea lui *Ceva,* identitatea sensului; realitatea lui *Ceva* în renunțare, idealitatea sensului în reluare; realitatea lui *Ceva* prin regresia efectelor de sens ce apar la nivelul conştient pînă la pulsiune, la nivelul inconştient; idealitatea sensului în mişcarea de interpretare ce inițiază devenirea conştientă. Iată cum lectura lui Freud devine o aventură a reflecției. Din această reflecție iese la iveală un *cogito* rănit, care se instituie fără a se poseda pe sine; un *cogito* care nu-şi înțelege adevărul originar decît în şi prin mărturisirea de inadecvare, de iluzie şi de minciună a conştiinței actuale.

162
A doua etapă a interpretării filosofice pe care o propun e marcată de dialectica arheologiei şi teleologiei. Această înaintare a reflecției reprezintă ceva nou, şi anume polaritatea *archi/telos* în reflecție. Voi ajunge la ea printr-o reluare a aspectelor temporale ale freudismului. Acestea sînt legate de realismul inconştientului şi al lui *Ceva.* Mai precis, se referă mai curînd la economia freudiană decît la topică. într-adevăr, în statuarea dorinței există o *anterioritate* filogenetică, ontogenetică, istorică şi simbolică în acelaşi timp; din toate punctele de vedere, dorința e înainte de ceva şi previne. Tema anteriorității e obsesia freudismului; aş apăra-o împotriva tuturor culturalismelor, care au încercat să-i taie dinții şi ghearele prin reluarea părții sălbatice a existenței noastre pui-sionale, a dorinței anterioare care ne trage îndărăt şi care strecoară în noi toate întîrzierile afectivității pe planul raporturilor familiale, pe planul fantasmatic al operei de artă, pe planul etic al culpabilității şi pe planul religios al fricii de pedepsire şi al dorinței infantile de consolare la deficiențe ale raportului nostru actual cu mediul înconjurător. Freud vorbeşte cu forță despre inconştient ca despre ceva intemporal, *zeitlos,* ca despre ceva „intempestiv", adică ceva rebel la temporalizarea legată de devenirea conştientă. E chiar lucrul pe care eu îl numesc arheologie: arheologia restrînsă a pulsiunii şi a narcisismului; arheologia generalizată a Supraeului şi a idolilor; arheologia hiperbolică a războiului uriaşilor, Eros şiThanatos. Trebuia însă remarcat că însuşi conceptul de arheologie e unul reflexiv; arheologia e o arheologie a subiectului, lucru pe care Merleau-Ponty 1-a văzut şi 1-a spus foarte bine în introducerea lui la cartea doctorului Hesnard, *Opera lui Freud.* Deoarece conceptul de arheologie e unul filosofic - un concept de filosofie reflexivă - articularea în arheologie şi teleologie e şi o articulare a reflecției, în reflecție. Gîndirea reflexivă declară: numai subiectul care are un *telos* are şi o *arche,* deoarece recuperarea unui sens constituit în spatele meu presupune mişcarea unui subiect tras înainte de o serie de „figuri" dintre care fiecare îşi găseşte sensul în cele care o urmează.
Noua înaintare a gîndirii pune, desigur, probleme: tocmai de aceea propun să o comentăm prin cîteva observații cu aer problematic. Mai întîi, e adevărat că psihanaliza e o analiză, cu alte cuvinte, după expresia riguroasă a lui Freud, o descompunere regresivă. După el nu există psiho-sinteză; psihanaliza nu propune, ca atare, nici o sinteză. De aceea, ideea unei teleologii a subiectului nu e una freudiană, ci o noțiune filosofică pe care cititorul lui Freud şi-o formează pe riscul lui. Cu toate
163
acestea, noțiunea de teleologie a subiectului îşi găseşte un sprijin chiar la Freud, care a întîlnit

echivalentul ei într-un număr de experiențe şi concepte teoretice pe care practica analizei i le-a scos în cale. Acestea nu-şi găsesc însă locul în schema freudiană a aparatului psihic; de aceea rămîn în aer, cum am încercat să o arăt în legătură cu conceptele de *identificare* şi de *sublimare,* despre care chiar Freud spune, expres, că nu le-a găsit o explicație satisfăcătoare.
A doua observație: am legat ideea de teleologie a subiectului de *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel. Exemplul nu e constrîngător ci clarificator, prin faptul că teleologia - sau, citîndu-1 pe Jean Hyppolite, „dialectica teleologică" -, e singura lege de construire a figurilor, ca şi prin faptul că dialectica figurilor dă sens filosofic maturizării psihologice, creşterii omului în afara copilăriei. Psihologia se întreabă: cum iese omul din copil? Ei bine, iese cînd devine capabil de un parcurs semnificam, care a fost ilustrat de anumite personalități culturale ce şi-au afirmat sensul din aranjarea lor prospectivă. Exemplul lui Hegel e din nou edificator, deoarece ne îngăduie să disociem teleologia de finalitate, cel puțin în sensul cauzelor finale criticate de Spinoza şi Bergson. Teleologia nu e finalitate: în dialectica teleologică, figurile nu sînt cauze finale ci semnificații ce-şi iau sensul din mişcarea de totalizare care le antrenează şi care le face să se depăşească înspre înainte. în sfîrşit, exemplul hegelian e edificator deoarece permite să dăm un conținut ideii vide de proiect existențial, care ar rămîne față de el, întotdeauna, doar un proiect, şi nu s-ar determina decît în arbitrar, în disperare sau în conformismul cel mai plat.
Dacă însă exemplul hegelian e exemplar, el nu e constrîngător. In ce mă priveşte, am încercat să schițez o înlănțuire a sferelor culturii, de la *a avea* din economie la *a putea* în politică şi la *a valora* în domeniul personal, conținutul acestora fiind destul de diferit, chiar dacă orientarea generală e aceeaşi. Ceea ce e sub semnul întrebării, aici, nu e trecerea la conştiință, ci trecerea de la conştiință la conştiința de sine. Miza e Şinele, sau Spiritul.
Nu e lipsit de importanță să descoperim că pretenția conştiinței nu e mai puțin umilită în dialectica ascendentă a figurilor spiritului decît în descompunerea regresivă a fantasmelor dorinței. Reflecția concretă constă tocmai în această dublă renunțare la noi înşine şi în dubla descentrare a sensului. Dar tot reflecția ține laolaltă regresiunea şi înain-

tarea; în ea se operează relația între ceea ce Freud numeşte inconştient şi Hegel spirit, între primordial şi terminal, între destin şi istorie.
îngăduiți-mi să mă opresc aici şi să nu pătrund în ultimul cerc al reflecției concrete. Spuneam în argument: „Această dialectică e solul filosofic în care poate fi înrădăcinată complementaritatea hermeneu-ticilor rivale ale artelor, moralei, religiei". Dacă nu am consacrat un paragraf aparte problemei hermeneuticilor rivale am făcut-o intenționat. Rezolvarea dialectică pe care încerc s-o aplic problemei nu are nici un fel de autonomie față de ceea ce am numit dialectica înaintării şi a regresiunii, a teleologiei şi a arheologiei. E vorba de a aplica o metodă filosofică determinată unei probleme determinate, cea a constituirii simbolului, pe care l-am descris ca pe o expresie cu dublu sens. Am aplicat-o la simbolurile artei, eticii şi religiei; justificarea metodei nu se află însă nici în domeniile avute în vedere, şi nici în obiectele ce le sînt proprii. Ea rezidă în supradeterminarea simbolului, care nu poate fi înțeles în afara dialecticii reflecției pe care o propun. De aceea, orice discuție care tratează dubla mea interpretare a simbolurilor religioase ca pe o temă izolată face din ea o filosofie a compromisului din care imboldul luptei a fost scos. Nimeni nu poate ieşi neatins din formidabila luptă pentru sens: speranța „timidă" trebuie să traverseze deşertul îndolierii. Iată de ce mă opresc în pragul luptei interpretărilor. Şi o fac dîndu-mi un avertisment mie însumi: în afara dialecticii arheologiei şi teleologiei, interpretările se înfruntă fără ca vreun arbitraj să fie posibil, sau se juxtapun sub forma eclectismelor leneşe - caricatură a gîndirii.

TEHNICĂ ŞI NON-TEHNICĂ ÎN INTERPRETARE

Există o tehnică a mitului, spune Castelli[1], şi acesta e ultimul aspect al procesului de demitizare. M-am întrebat pînă la ce punct o astfel de judecată convine psihanalizei pe care Castelli pare a o include în „iconoclasmul intimității", în observațiile asupra tehnicii diurnului şi nocturnului. Voi încerca să răspund la următoarele două întrebări:
1. în ce sens e psihanaliza o tehnică a nocturnului?
2. Pînă la ce punct e ea un iconoclasm al intimității?

I. PSIHANALIZA CA TEHNICĂ A NOCTURNULUI

întrebarea pe care ne-o punem e perfect îndreptățită: psihanaliza e o tehnică, una din numeroasele tehnici din lumea modernă. Nu-i cunoaştem încă locul exact; desigur că şi-1 caută încă. Un lucru e

însă sigur: e o tehnică; provine dintr-o manevră terapeutică care se constituie într-o meserie; o meserie care poate fi învățată şi transmisă, care cere o didactică şi o deontologie. Filosoful află toate acestea pe cheltuiala lui, atunci cînd încearcă să reconstituie întregul aparat psihanalitic plecînd de la o altă experiență, precum cea a fenomenologiei husserliene. Desigur, se poate apropia cît mai mult de masivul psihanalitic şi să urce primele pante cu conceptele de reducție fenomenologică, de sens şi de non-sens, de temporalitate şi de intersubiectivitate. Apare însă un punct în care

' In introducerea la Colocviul internațional asupra *Tehnicii şi cazuisticii,* profesorul Castelli lega tema centrală a colocviului de problema care a dominat precedentele întîlniri anuale de la Roma: demitizarea ca aspect al modernității.

aproximarea fenomenologică a psihanalizei eşuează; acest punct e, de fapt, tot ce se descoperă în situația analitică. Psihanaliza se manifestă ca o tehnică în cîmpul propriu relației analitice.

în ce sens e o tehnică? Să plecăm chiar de la cuvînt. într-un text metodologic important, Freud distinge trei termeni pe care-i leagă între ei, făcîndu-i de nedespărțit: *metoda* de investigare, *tehnica* tratamentului, *elaborarea* unui corp teoretic. Cuvîntul tehnică e luat în sens re-strîns, în sensul de terapeutică care vizează vindecarea. E distinct, prin urmare, de arta de a interpreta sau hermeneutică, şi de explicarea mecanismelor sau metapsihologie. Pentru noi e însă important să arătăm în ce fel psihanaliza e o practică de la un cap la celălalt, şi cum înglobează arta de a interpreta şi teoria speculativă. încercînd să pun întrebarea lui Castelli cu întreaga ei putere,voi privi tehnica nu ca pe unul din cele trei aspecte pe care le-am enumerat, ci ca pe un reper şi o referință a ansamblului manevrei psihanalitice.

Pentru a mă face înțeles, voi introduce un concept intermediar, însă fundamental: *munca.* într-adevăr, manevra analitică e o muncă, căreia îi corespunde, la nivelul pacientului analizat, o altă muncă: efortul de conştientizare. La rîndul lor, cele două forme de muncă, a analistului şi a analizatului, ne descoperă psihicul, în întregul lui, ca pe o muncă. Munca visului, munca doliului şi, am putea spune, munca nevrozei, întreaga metapsihologie - topica şi economia - are ca scop explicarea acestei funcții de muncă cu ajutorul metaforelor energetice.

Folosindu-ne de această schemă, putem arăta în ce fel metoda de investigare şi teoria metapsihologică sînt aspecte ale psihanalizei considerată ca o practică.

Să plecăm de la munca analistului.

De ce e analiza o muncă? Răspunsul constant al lui Freud e următorul: pentru că e o luptă împotriva rezistențelor. Ideea-cheie e aşadar aceasta: rezistențele ce se opun analizei sînt acelea care se află la originea nevrozei. Ideea că analiza e o luptă împotriva unor rezistențe e atît de importantă încît Freud explică retrospectiv despărțirea lui de Breuer prin ea. Dacă a renunțat la orice metodă catarctică legată într-un fel sau altul de hipnoză, a făcut-o din cauză că acest procedeu pretinde că obține o anamneză fără muncă. Mai mult: înțelegerea tot mai precisă a rolului strategiei analitice a determinat rectificările ulterioare ale practicii, survenite în anii 1905-1907. De aceea scrie Freud că explorarea analitică are ca scop mai puțin restituirea fondului pulsional şi obținerea

reîntoarcerii a ceea ce a fost abolit cît circumscrierea şi lichidarea rezistențelor.

Ce rezultă din cele de mai sus pentru raportul dintre tehnică şi hermeneutică? Două lucruri: mai întîi, arta de a interpreta trebuie considerată ea însăşi ca o parte a artei de a manevra rezistențele. Această artă - pe care Freud o compară mai mult sau mai puțin fericit cu arta traducerii şi care, oricum, e un fel de înțelegere, de intelecție, de producere de inteligibilitate -, considerată din punctul de vedere al manevrei analitice, e doar segmentul intelectual al unei manevrări, al unei practici, în acest sens, se poate consulta importantul studiu intitulat *Despre manevrarea interpretării viselor în psihanaliză,* din 1912. Vedem aici că grija de a realiza o interpretare exhaustivă a visului poate fi utilizată de rezistențe la modul unei curse în care e atras analistul, cu scopul de a se întîrzia desfăşurarea curei. De aceea Freud repetă fără încetare: lupta împotriva rezistențelor e o luptă grea. Pe bolnav îl costă sinceritate, timp şi bani; pe medic îndemînare şi stăpînirea propriilor afecte, dacă vrea să intre în transfer ca un fel de dublu al cererii bolnavului, ca cineva care nu răspunde şi care îşi conduce adversarul prin defileele frustrării.

Subordonarea interpretării - în sensul înțelegerii intelectuale - față de tehnică, de manevra analitică, are însă un al doilea aspect, care ne duce de la munca analistului la cea a analizatului. Nu e de ajuns să-i comunicăm bolnavului conținutul unei interpretări exacte, pentru a-1 vindeca, deoarece şi în ceea ce-1 priveşte înțelegerea e doar un segment al propriei lui munci. Freud arată, în *Psihanaliza zisă sălbatică* (1910): „Dezvăluirea în fața bolnavului a ceea ce el nu ştie pentru că era refulat e doar un preliminar indispensabil al tratamentului. Dacă cunoaşterea, inconştientului i-ar fi atît de necesară bolnavului pe cît crede psihanalistul neexperimentat, ar fi suficient să-i ținem conferințe sau să-1 punem să citească anumite cărți. Asemenea măsuri au asupra simpto-melor nevrotice tot atîta rezultat cît ar avea, de exemplu, în perioadă de foamete, distribuirea unui meniu celor înfometați. Paralela ar putea fi împinsă şi mai departe, deoarece, revelîndu-le bolnavilor propriul lor inconştient, le provocăm

mereu o recrudescență a conflictelor şi o agravare a simptomelor". Analiza nu constă aşadar în a înlocui neştiința prin cunoaştere ci provocarea unui efect al conştiinței cu ajutorul unei munci îndreptată împotriva rezistențelor. Freud revine asupra aceleiaşi probleme într-un articol consacrat *începutului tratamentului* din 1913, în care respinge importanța excesivă acordată, la începuturile psihanalizei,

168

factorului cunoaşterii: „Trebuie să ne resemnăm la a nu mai crede, ca pînă acum, în importanța conştientizării în sine, şi să punem accentul pe rezistențele cărora li se datorează, la începuturi, neştiința, şi care sînt încă gata să o întărească; cunoaşterea conştientă deşi nu a fost alungată încă o dată, nu a putut face nimic pentru învingerea acestor rezistențe". De altfel, nu rareori comunicarea timpurie a interpretării intelectuale consolidează rezistențele. Arta analistului constă prin urmare în a replasa ştiința şi comunicarea ei în strategia rezistenței.

în ce constă, aşadar, munca analizatului? începe cu aplicarea regulii fundamentale: comunicarea în analiză a tot ce ne trece prin minte, oricît ar costa aceasta. E o muncă, nu o privire aruncată asupra noastră. O muncă de întîlnire față în față. în *Rememorare, repetare şi elaborare* Freud scrie: „Pacientul trebuie să aibă curajul de a-şi fixa atenția asupra manifestărilor lui morbide, şi de a-şi privi boala nu ca pe ceva vrednic de dispreț ci ca pe un adversar demn de stimă, ca pe o parte a lui însuşi a cărei prezență e bine motivată şi în care vor fi găsite date precise pentru viața ulterioară". E o muncă față în față. Freud repetă adesea: „Un duşman nu poate fi învins *in absentia* sau în efigie" *(Dinamica transferului).* Ajungem la această idee: există o problemă economică a conştientizării, a lui *Bewusstwerden,* care face ca psihanaliza să fie cu totul distinctă de orice fenomenologie a luării de conştiință, a dialogului, a intesubiec-tivității. Economia devenirii conştiente, pe care Freud o numeşte *Dur-charbeiten,* e tradusă de doctorul Valabrege prin translaborare: „Pentru analizat, elaborarea rezistențelor poate constitui, în practică, o sarcină dificilă, iar pentru psihanalist un test de răbdare. Dintre toate părțile muncii analitice, ea exercită cea mai mare acțiune modificatoare asupra pacienților, fiind şi cea care distinge tratamentul analitic de orice gen de tratament prin sugestie".

Nu putem avansa în această direcție fără a încorpora analizei considerațiile lui Freud despre transfer. Voi vorbi despre transfer doar în raport cu conceptul de muncă. într-adevăr, el e ținta manevrei analitice şi resortul desfăşurării ei. în *începutul tratamentului,* citat mai sus, Freud arată în ce fel mînuirea transferului se articulează cu „forțele puse în mişcare în tratament".,.Motorul principal al ultimului e suferința pacientului, din care emană dorința lui de vindecare". Aceste forțe sînt însă neputincioase: „Folosind energii mereu gata de a fi transferate, tratamentul analitic dă cantitățile de afecte necesare suprimării rezistențelor şi, aruncînd lumină asupra bolnavului la momentul potrivit, analiza îi

169

indică acestuia calea pe care trebuie să-şi angajeze energiile". în acest fel, transferul preia energiile prea slabe ale suferinței şi ale dorinței de vindecare. Articularea e atît de importantă încît Freud scrie ceva mai * departe: „Numele de psihanaliză nu se aplică decît procedeelor în care intensitatea transferului e folosită împotriva rezistențelor". „Mînuirea" transferului atestă, în cea mai înaltă măsură, caracterul tehnic al psihanalizei, *în Rememorare, repetare şi elaborare,* Freud analizează detaliat această constelație majoră a manevrei analitice: lupta cu rezistențele mînuirea transferului, tendința bolnavului de a substitui repetarea rememorării. De aceea, adresîndu-se începătorilor, le va spune, în *Observații asupra dragostei de transfer* (1915): „Orice psihanalist începe, desigur, prin a se teme de greutățile pe care i le dă interpretarea asocierilor pacientului şi necesitatea de a regăsi materialele refulate. Va învăța însă în curînd să dea mai puțină importanță acestor greutăți şi să se convingă că singurele obstacole cu adevărat serioase se află în mînuirea transferului".

Momentul critic îmi pare a fi acesta: disciplina analizei e, esen-țialmente, o disciplină a satisfacției, *întreaga manevră constînd în a utiliza dragostea de transfer fără a o satisface.S-a* întîmplat chiar ca Freud să scrie, în *Noile căi ale terapeuticii psihanalitice* (1918), că „principiul fundamental" e chemat să organizeze întregul domeniu al acestei noi tehnici. îl enunță astfel: „Tratamentul psihanalitic trebuie să se efectueze, pe cît posibil, într-o stare de frustrare, de abstinență". Regula se leagă în mod esențial de „dinamica bolii şi a vindecării". în ce fel? Trebuie revenit la semnificația economică a simptomelor ca satisfacție substitutivă. A lăsa cererea fără răspuns înseamnă a rezista risipirii premature de „forță pulsională care îndreaptă bolnavul spre vindecare". Şi Freud adaugă: „Oricît ar putea părea de crud, trebuie să veghem pentru ca suferințele bolnavului să nu se atenueze prematur în mod evident; dacă simptomele sînt distruse şi devalorizate, trebuie să creăm din nou suferința, sub forma unei alte frustrări penibile. Lucru fără de care riscăm să nu obținem decît o ameliorare slabă şi trecătoare... Datoria medicului e de a se opune energic satisfacțiilor de înlocuire adoptate prematur... în ce priveşte relațiile cu medicul, bolnavul trebuie să aibă mereu suficiente dorințe nerealizate". Cred că aceste texte au o limpezime exemplară; sînt suficiente pentru a săpa un abis între tot ceea ce

reflecția poate scoate din ea însăşi şi ceea ce doar meseria ne poate învăța. în observațiile lui Freud asupra mînuirii transferului eu văd
170
diferența ultimă, ireductibilă, între fenomenologia cea mai existențială şi psihanaliză. Un raport de muncă la muncă - al muncii de analist cu munca analizatului - care face specificul psihanalizei şi o constituie ca tehnică.
îngăduiți-mi să închei reflecțiile asupra muncii în analiză printr-un citat din *Hamlet* care îi e drag lui Freud: „Pe numele lui Dumnezeu! Credeți că e mai uşor să scoateți sunete din mine decît dintr-un flaut? Socotiți că sînt instrumentul pe care-1 voiți; mă puteți mînui cum doriți dar nu veți putea scoate sunete" *{Desprepsihoterapie,* 1905).
„A cînta cu instrumentul psihic..."
Această expresie deschide un aspect fundamental al tehnicii analitice: teoria ce-i corespunde, pe care Freud o numeşte metapsihologie, e o funcție a practicii.
Şi aici vom lua drept ghid conceptul de muncă, de data aceasta în aparatul metapsihologie al psihanalizei. După cum ştim, acest concept de muncă e în centrul *Interpretării viselor:* dacă visul poate fi socotit o „umplere a unei dorințe" *(Wunscherfullung),* lucrul se datorează faptului că, în el, gmdurile inconştiente sînt supuse unei distorsionări Aceasta *(Entstellung)* e interpretată de Freud ca un effort: e munca visului *(Traumarbeit),* şi toate procedeele care concurează în ea sînt feluri de a lucra: muncă de condensare *(Verdichtungsarbeit)* sau de deplasare *(Ver-schiebungsarbeit).* în acest fel, munca ce constituie analiza (sub figura dublă de muncă a analistului şi a analizatului)revelează funcționarea psihică ca pe un efort. Energetica freudiană e fără îndoială metaforică, dar tocmai metafora protejează specificul metapsihologiei față de fenomenologia intenționalității, a sensului şi a motivației. De aceea, în importanta prefață la cartea doctorului Hesnard, *Opera lui Freud,* Merleau-Ponty concede, după ce îşi prezintă rezervele față de aparatul conceptual al psihanalizei: „Metaforele energetice şi mecaniste păstrează, împotriva oricărui fel de idealizare, pragul unei intuiții, una dintre cele mai prețioase, a freudismului: cea a arheologiei noastre". Vergote spune, într-un sens învecinat: „inconştientul freudian nu poate fi decît bîntuit de practică". într-adevăr, munca analitică obsedează psihicul ca muncă. Prin această remarcă putem justifica, pînă la un punct, topica freudiană, în forma ei cea mai naivă: dubla înscriere *(Niederschrift)* a reprezentărilor identice în două „localități psihice" distincte (conştiința pur intelectuală a unei amintiri, fără a o scoate din solul ei arhaic). Această topografie e discursul, greu de înțeles filosofic, care convine structurii
171
psihicului ca muncă; locurile comune ale topicii explică în mod expres „îndepărtarea" *(Entfernung)* şi distorsionarea *{Entstellung)* care despart *(Ent...),* făcînd de nerecunoscut un alt discurs, ce iese la lumină în discursul analizei; îndepărtarea şi distorsionarea „descendenților" inconştientului sînt la originea rezistențelor ce pretind recunoaşterii sinelui de către el însuşi să devină şi ea o muncă. Voi arăta că metapsihologia încearcă să explice o proastă funcționare, o strădanie a cunoaşterii imperfecte ce aduce recunoaşterea ca muncă. Dacă există o problemă a interpretării, e din cauză că dorința se umple într-un mod deghizat şi substituit. Munca despre care vorbim ca *de o muncă a visului* e manevra prin care psihicul realizează acea *Entstellung,* adică distorsionarea sensului prin care dorința devine de nerecunoscut chiar față de ea. întreaga metapsihologie va fi, prin urmare, o construcție teoretică şi o elaborare conceptuală ce face posibilă înțelegerea psihicului ca muncă de nerecunoaştere şi ca tehnică de distorsionare.
Acum putem completa descrierea psihanalizei ca tehnică. Obiectul ei tehnic, dacă vorbim în limbajul lui Simondon, desemnîndu-1 pe cel ce stă în față şi răspunde manevrei, e omul ca proces de deformare, de transpunere, de distorsionare aplicat tuturor reprezentanților (afectivi şi reprezentativi) celor mai vechi dorințe, pe *care Interpretarea viselor* le numeşte „indestructibile", „intemporale"şi pe care articolul despre inconştient le declară *zeitlos,* „în afara timpului". Psihanaliza se con-situie ca tehnică deoarece în procesul *de Entstellung* omul se comportă ca un mecanism, se supune unei legalități străine, îşi „condensează" şi îşi „deplasează" gîndurile. Iar dacă omul se comportă ca un mecanism, o face pentru a realiza, cu şiretenie, intenția de *Wunscherfullung,* prin care sufletul e o tehnică exercitată asupra lui însuşi: tehnică de deghizare, de nerecunoaştere. Sensul ei e căutarea unui obiect arhaic pierdut, mereu deplasat şi înlocuit cu obiecte de substituire, fantasmatice, iluzorii, delirante sau idealizate. Pe scurt: ce se întîmplă cu *munca* psihicului revelată în vis şi în nevroză? E o *tehnică* prin care dorința se face de nerecunoscut; la rîndul ei, această tehnică imanentă dorinței dă naştere manevrei pe care a m aşezat-o în rubrica tehnicii analitice. „Naturalismul" şi „mecanismul" lui Freud îşi găsesc în rețeaua constituită de cele trei figuri ale muncii (muncă de analiză, conştientizare, munca visului) o justificare parțială.

II. PSIHANALIZA CA ICONOCLASM AL INTIMITĂȚII

-

Acum voi aborda problema pusă de Castelli, care se referă la tehnică privită ca punct extrem al demitologizării. După el, orice tehnică exclude cazuistica clasică prin eliminarea alegerii şi prin determinarea unică a intenționalităților. Dacă lucrurile stau aşa, singura cazuistică ce poate fi concepută ar fi una a cazurilor extreme şi ultime, o cazuistică escatologică.
în ce sens e psihanaliza o contribuție la tehnica privită ca mod global de comportare față de lume şi față de sacru?
Aş vrea să subliniez două puncte: mai întîi, susțin cu toată puterea că, în finalitatea ei adîncă, psihanaliza nu se înscrie în lumea tehnicilor, în măsura în care acestea vizează dominarea naturii. în acest sens precis, ea e mai curînd antitehnică, lucru pe care am dorit să-1 semnific prin titlul meu. Cînd spun că nu e o tehnică de dominare vreau să subliniez o trăsătură esențială a ei: faptul că e o tehnică de veracitate. Miza ei e recunoaşterea sinelui de către el însuşi, iar itinerariul ei merge de la lipsa de cunoaştere la recunoaştere. în acest sens, modelul ei e *(Edip rege:* destinul lui (Edip e faptul de a-şi fi ucis deja tatăl şi de a-şi fi luat deja mama în căsătorie. Drama recunoaşterii începe însă dincolo de acest punct, şi constă, în întregime, în recunoaşterea omului pe care 1-a blestemat inițial: eram acel om, am ştiut-o într-un sens, dar în alt sens nu; acum ştiu cine sînt. De acum ce poate însă însemna expresia: tehnică de veracitate? Mai întîi faptul că se desfăşoară în totalitate în cîmpul vorbirii. Psihologii şi psihiatrii care au încercat să integreze psihanaliza într-o psihologie generală de inspirație behavioristă ignoră total această situație inițială, în acest fel, ei au pregătit integrarea manevrei analitice în tehnici de adaptare care sînt ramuri ale tehnicii de dominare a naturii. în realitate, psihanaliza nu e o ştiință de observare a comportamentului, şi tocmai de aceea nu e o tehnică de adaptare; nefiind o tehnică de adaptare, se înscrie, prin vocație şi prin propriu-i destin, împotriva oricărei ambiții tehnologice de dominare a naturii. O întregă şcoală de psihanalişti americani, de stilul lui Hartmann şi Rapaport, lucrează pentru reintegrarea psihanalizei în psihologia academică, fără a-şi da seama că reformulările şi corectările pe care le propun sînt pur şi simplu un act de demisionare.
172
173
Da, trebuie să avem curajul de a spune: psihanaliza nu e o ramură a ştiințelor naturii, şi de aceea tehnica ei nu e, nici ea, o ştiință a naturii aplicată. în sfîrşit, din acest motiv nu e o ramură a tehnicii privită ca dominare a naturii. Prețul acestei mărturisiri e desigur greu: psihanaliza nu satisface criteriile ştiințelor de observație; „faptele" la care se referă nu sînt verificabile de mai mulți observatori externi, iar „legile" pe care le enunță nu pot fi convertite în relații de variabile („variabile independente" de mediu, „variabile dependente" de comportament, variabile „intermediare"); inconştientul nu e o variabilă suplimentară, intercalată între stimul şi răspuns. La drept vorbind, în psihanaliză nu există „fapte" în sensul ştiințelor experimentale. De aceea, teoria ei nu e o teorie, în sensul în care teoria cinetică a gazelor sau teoria genelor în biologie sînt teorii.
Dar de ce? Pentru că munca despre care a fost vorba în prima parte e, în întregimea ei, activitate în domeniul limbajului. Cît despre activitatea psihică detectată prin analiză, e o încercare de distorsionare a sensului, a unui text susceptibil de a fi istorisit într-o povestire. Pentru analiză, a proceda în mod tehnic înseamnă a proceda ca un detectiv. Economia ei e inseparabilă de semantică. Tocmai de aceea, în psihanaliză nu avem nici „fapte" şi nici „observare de fapte", ci o interpretare a unei „istorii". Chiar şi faptele observate dinafară şi relatate în cursul analizei nu sînt semnificative ca fapte, ci ca expresie a schimbărilor de sens survenite în cursul „istoriei". Schimbările de conduită nu sînt interesante pentru că sînt „observabile", ci pentru că semnifică ceva în raport cu istoria dorinței. în acest fel, obiectul psihanalizei sînt efectele de sens - simptome, deliruri, vise, iluzii -, pe care psihologia empirică nu le poate considera decît ca pe nişte segmente de conduită. Pentru analist însă, conduita însăşi e un segment al sensului. Din aceasta rezultă că metoda lui e mai apropiată de cea a ştiințelor istorice decît de cea a ştiințelor naturii. Problema unei tehnici a interpretării e mai înrudită cu cele puse de Schleiermacher, de Dilthey, de Max Weber şi de Bultmann decît cu cele ale behaviorismului, chiar dacă acesta e moderat. Acceptarea unui atare lucru e singura replică ce ține seama de atacurile logicienilor, semanticienilor, metodologiştilor ce contestă caracterul ştiințific al psihanalizei. Tuturor trebuie să le dăm totul, şi apoi să ne transformăm recunoaşterea în ripostă: să acceptăm, de pildă, că îndepărtarea de be-haviorism e inițială şi totală; inițială deoarece ruptura e totală chiar de la început. Analiza nu are ca punct de plecare conduite observabile, ci
un non-sens ce se cere interpretat. Orice încercare de a asimila psihanaliza unei ştiințe de observație şi unei tehnici ieşită dintr-o tehnică de observație ignoră esențialul, şi anume faptul că experiența analitică se desfăşoară în cîmpul vorbirii şi că, în interiorul acestuia, ceea ce vine la lumina zilei e, cum spune Lacan, un alt limbaj, disociat de limbajul comun: un limbaj ce se lasă descifrat prin efectele lui de sens.
Ne aflăm prin urmare în fața unei tehnici stranii, care e tehnică prin caracterul ei de activitate şi prin legătura cu energiile şi mecanismele aferente economiei dorinței. E însă o tehnică fără egal, prin faptul

că nu atinge şi nici nu manevrează energiile decît prin efecte de sens, pe care Freud le numeşte „descendenții" reprezentanților pulsiunii. Analistul nu manevrează niciodată direct forțe, ci întotdeauna indirect, în jocul sensului, al dublului sens, al sensului substituit, deplasat, transpus. O economie a dorinței, însă printr-o semantică a dorinței şi o energetică printr-o hermeneutică. Psihicul lucrează în şi prin efecte de sens.
Poate că începeți să înțelegeți în ce sens psihanaliza e o non-tehnică, dacă o măsurăm prin tehnicile care manipulează în mod direct forțe şi energii, cu scopul de a le orienta. Toate tehnicile ce decurg din psihologia de observare a comportamentului sînt, în ultimă instanță, tehnici de adaptare ce au ca scop dominarea. în analiză, problema ce se pune e accesul la discursul adevărat: altceva decît adaptarea, prin care unii se grăbesc să facă scandalul pe care-1 reprezintă psihanaliza acceptabil din punct de vedere social. Cine ştie unde poate conduce un singur discurs adevărat, față de ordinea stabilită, altfel spus față de discursul idealizat al dezordinii instituționalizate? îmi pare că psihanaliza e legată de voința expresă de a pune între paranteze problema adaptării, problemă pusă, inevitabil, de alții, de societatea existentă, pe baza idealurilor ei reificate şi a unei false relații între profesiunea idealizată a credințelor ei şi realitatea efectivă a raporturilor ei practice.
Poate că-mi veți obiecta că psihanaliza se concepe, ea însăşi, ca pe o trecere de la principiul plăcerii la cel al realității. Mie mi se pare că divorțul major între ceea ce numim „punctul de vedere adaptativ" şi psihanaliză se referă tocmai la principiul realității. Realitatea cu care are de a face psihanaliza se distinge radical de conceptele omoloage de stimuli sau de mediu înconjurător: în analiză e vorba, în mod fundamental, de adevărul unei istorii personale într-o situație concretă. Realitatea nu mai e, ca în psihologie, ordinul stimulilor, aşa cum îi vede experimentatorul, ci sensul adevărat pe care trebuie să-1 atingă pacientul în
174
175
labirintul obscur al fantasmelor; realitatea constă în convertirea sensului acestora din urmă. Relația cu fantasmele, aşa cum se lasă înțeleasă în cîmpul închis al limbajului analitic, face specificul conceptului freudian de realitate. Realitatea trebuie mereu interpretată prin intenția vizată de obiectul pulsional, ca ceva care e, pe rînd, arătat şi mascat de aceasta. E de ajuns să ne amintim aplicarea epistemologică de către Freud a narcisismului, în 1917, într-un mic eseu strălucit: *Un obstacol în drumul psihanalizei.* Aici, Freud ridică narcisismul la rangul unui obstacol metodologic fundamental. Lui trebuie să-i atribuim, în ultimă instanță, rezistența la adevăr cînd ea ne reprezintă ca pe nişte rătăciți într-o natură lipsită de un centru îndrăgostit de el însuşi. Narcisismul a fost un obstacol la descoperirea lui Copernic, după care nu mai sîntem centrul fizic al universului; tot el a fost un obstacol la descoperirea lui Darwin, care ne-a luat titlul de stăpîni ai vieții; în sfîrşit, narcisismul a fost un obstacol şi pentru psihanaliză, atunci cînd ea ne-a arătat că nu mai sîntem stăpîni nici măcar la noi acasă. Iată de ce „punerea la încercare a realității", caracteristică procesului secundar, nu e un proces pe care l-am putea pur şi simplu suprapune peste o procedură de ajustare. Ea trebuie reaşezată în cadrul situației analitice; în acest context, va fi corelativă *cuDurchar-beiten,* cu *Working through,* cu strădania depusă pentru atingerea sensului adevărat, al cărei echivalent e doar lupta pentru recunoaşterea de sine ce face tragedia lui (Edip.
Al doilea punct va fi corolarul strict al tezei precedente: dacă tehnica analitică e o non-tehnică față de ambiția de a domina natura şi oamenii, ea nu intră în procesul de demitizare la fel ca tehnicile de dominare. Castelli a arătat foarte bine că demitizarea e legată de tehnica ca atare, fiind o pierdere a iluziilor; *Entzauberung şiEntgotterung* sînt esențial-mente legate de domeniul lucrurilor disponibile şi manevrabile. Or, nu acesta e drumul psihanalizei. Calea ei e calea dez-iluzionării, ceea ce nu e acelaşi lucru. Faptul nu are nimic de a face cu progresul în lumea celor disponibile şi manevrabile, şi nici cu progresul în stăpînirea mijloacelor. Demitizarea proprie psihanalizei e legată expres de semantica dorinței care o constituie. „Zeii" pe care îi detronează ea sînt cei în care s-a refugiat principiul plăcerii, sub figura vicleană a satisfacției substituite. Cînd Freud aduce „zeii" sub complexul tatălui, demontează un idol în care recunoaşte imaginea mărită a consolării infantile, mai degrabă decît a interdicției. Nu revin asupra interpretării religiei propusă de Freud în *Totem şi tabu, Viitorul unei iluzii, Moise şi monoteismul,*
176
pe care am discutat-o într-un alt colocviu, sub titlul *Hermeneutică şi reflecție.* Cu acea ocazie, îmi propuneam să arăt în ce fel o hermeneutică reductivă era compatibilă cu una ce restaurează sensul. Acum, intenția mea e alta, şi e mult mai precisă: în ce fel dimitizarea, care e adevărată în ordinea ei, se situează în raport cu aceea care procedează din progresul tehnicității ca atare? Susțin că această demitizare e tot atît de diferită de oricare alta pe cît e tehnica analitică de tehnicile de dominare. Ea e instalată în dimensiunea veracității, nu în cea a stăpînirii; nu ține de încercarea de a dispune de sine, de natură şi de oameni, ci de mai buna *cunoaştere* de sine prin ocoloşurile dorinței. Veți fi de acord cu

mine, fără îndoială, dacă veți găsi această demitizare bună şi necesară. Ea se referă la moartea religiei ca superstiție, care poate sau nu să fie replica unei credințe autentice; această semnificație finală a demitizării nu poate fi însă hotărîtă de psihanaliză.
Nu neg faptul că iconoclasmul care e propriu psihanalizei întîlneşte iconoclasmul propriu tehnicilor de dominare; psihanaliza se leagă de mentalitatea generală a civilizației tehnice prin efectele ei sociale. într-adevăr, ea nu e doar o experiență bine precizată, ce se desfăşoară într-o relație dual㠹 ci de asemenea un eveniment de cultură. A căzut în domeniul *public,* cădere care i-a adus o *publicitate* în sensul tare al cuvîntului. Şireteniile dorinței sînt puse în fața privirii tuturor, iar iconoclasmul a devenit iconoclasm public. Aici, formula lui Castelli îmi pare îndreptățită: o tehnică a nocturnului e un iconoclasm al intimității. Această situație nu e însă lipsită de o semnificație pozitivă. Freud o arată limpede într-un eseu din 1910, *Perspective de viitor ale terapeuticii analitice:* „După cum ştiți, psiho-nevroza reprezintă satisfacțiile substituite şi deformate ale unor instincte a căror existență trebuie negată în fața noastră şi a celorlalți. Posibilitatea existenței lor se bazează doar pe o deformare, pe o deghizare; odată ce enigma a fost însă rezolvată, soluția admisă de bolnavi şi stările morbide nu mai pot persista. Am găsi cu greu ceva comparabil în medicină; în poveştile cu zîne apar spirite ale răului ale căror răutăți încetează cînd le putem găsi numele secret". Transpunînd aceste observații de la individ la masă, Freud nu ezită să prezică o epocă în care efectul social al indiscreției va fi totodată imposibilitatea de a ascunde ceva: „în atare caz, bolnavii îşi vor ascunde manifestările morbide, deoarece vor şti că ele vor fi imediat interpretate de ceilalți. Această disimulare, devenită de altfel imposibilă, va distruge scopul bolii. Punerea în lumină a secretului va ataca „ecuația etiologică"

din care derivă nevroza în punctul cel mai sensibil, făcînd iluzorii avantajele bolii; în cele din urmă, din partea medicului care a provocat o modificare a stării existente va rezulta doar suprimarea producției morbide. .. Un mare număr de oameni, pradă unor conflicte pe care nu reuşesc să le rezolve, se refugiază în nevroză, atrăgîndu-şi prin boală avantaje sigure, deşi apăsătoare pe durată lungă. Ce vor face aceşti oameni dacă refugierea în nevroză e împiedicată de dezvăluirile indiscrete ale psihanalistului? Vor fi obligați să fie sinceri şi să recunoască pulsiunile ce se agită în ei, să fie fermi în conflict; vor lupta sau vor renunța, iar societatea, devenită îngăduitoare grație cunoştințelor psihanalitice, îi va ajuta în acest efort". Ştim că acest text reprezintă un fel de *Aujklărung* pentru Freud; mîntuirea prin psihanaliză, faptul că nevroza pierde teren social şi „instaurarea unei stări sociale mai bine adaptată realității şi mai demnă" pot fi uşor luate în derîdere, ca o nouă formă de iluzie. Aş dori cu toate acestea să scot cît mai mult folos din acest text şi să reflectez împreună cu dumneavoastră asupra fenomenului de *dezocultare* care e tema lui. Nu e posibil ca un regres al lipsei de sinceritate şi al ipocriziei să rămînă fără semnificație în dimensiunea adevărului. Ce ar putea prin urmare însemna o semnificație autentică a dezocultării?
Dacă am încredințarea că popularizarea psihanalizei contribuie la a face omul banal, profan şi lipsit de sens, sînt convins, pe de altă parte, că meditarea prelungită asupra psihanalizei poate avea acelaşi fel de efect salutar ca înțelegerea în gîndirea lui Spinoza, care începe prin a reduce liberul arbitru, ca şi ideile de bine şi de rău - idealurile, am putea spune în limbajul lui Nietzsche ori al lui Freud. Precum Spinoza, Freud începe prin a nega arbitrarul aparent al conştiinței, în măsura în care el e ignorare a motivațiilor ascunse.De aceea, față de Descartes şi Husserl care debutează printr-un act de suspendare ce arată faptul că subiectul dispune liber de el însuşi, psihanaliza pleacă de la suspendarea controlului conştiinței, precum Spinoza în *Etică,* suspendare prin care subiectul e adus la egalitate cu propria lui stare de sclavie. Adevărata situație a conştiinței e descoperită plecînd tocmai de la acest nivel de dependență, altfel spus lăsîndu-ne, fără reținere, în voia fluxului imperios al motivărilor adînci. Ficțiunea lipsei de motivare, de care conştiința îşi suspenda iluzia că dispune de sine, e recunoscută ca o ficțiune; plinul motivării e arătat chiar în locul golului arbitrarului conştiinței. Ca şi la Spinoza, procesul iluziei deschide o nouă problematică a libertății, legată nu de arbitrar ci de hotărîrea trecută prin înțelegere. îmi
pare că reflectarea asupra operei lui Freud ne poate reda, în lipsa experienței sau a practicii analitice, un nou concept de libertate, foarte apropiat de cel al lui Spinoza. *Nu unul de liber arbitru, ci unul de eliberare;* iată posibilitatea cea mai radicală, pe care ne-o deschide psihanaliza. Dar ce raport poate avea întreprinderea de eliberare cu lumea umană a tehnicii? Mi se pare că e legitim să afirmăm că psihanaliza, dacă e bine înțeleasă şi aprofundată, eliberează omul şi pentru alte proiecte decît simplul proiect de dominare. Ce proiecte? Voi aşeza această eliberare sub două embleme: *a putea vorbi, a putea iubi.* Aş dori însă să fac să se înțeleagă că e vorba de un proiect unic.
A putea vorbi. Să plecăm de la nivelul pe care l-am atins: divulgarea secretului ca gest de dezocultare. In sens inautentic, divulgarea secretă poate fi înțeleasă ca o reducție pură şi simplă. Astfel, dacă vom

transpune fără precauții şi fără nuanțe schema nevrozei în domeniul idealurilor, al miturilor şi al religiilor, vom spune: acum ştim că aceste reprezentări nu sînt nimic altceva decît.. .„Nimic altceva decît..." poate, cu siguranță, să fie ultimul cuvînt al psihanalizei, şi expresia conştiinței deziluzionate. Nu contest că o parte a operei lui Freud, poate cea mai importantă, merge în acest sens. Cu toate acestea, o altă posibilitate îmi pare a se deschide, cel puțin aşa cum o putem vedea în micile scrieri despre opera de artă - *Moise al lui Michelangelo, Leonardo;* în ele, interpretarea nu constă deloc în epuizarea sensului. îmi voi îngădui să opun secretul enigmei, şi voi spune: divulgarea secretului nu înseamnă risipirea enigmei. Secretul e produsul derizoriu al unei activități de distorsionare, enigma e ceva făcut vizibil prin interpretare. Secretul e o funcție a falsei conştiințe, enigma e un rezultat restituit prin interpretare. Să ne reamintim vestita interpretare a fantasmei vulturului *dinLeonardo.* Freud o utilizează împreună cu alte cîteva detalii biografice ca pe un detector, pentru a pătrunde în stratul amintirilor din copilărie ale tînărului Leonardo, smuls de lîngă mama lui şi dus în căminul străin al tatălui lui legal. La sfîrşitul eseului am fi tentați să spunem: ei bine, acum ştim ce ascunde surîsul enigmatic al Giocondei. Nimic altceva decît reproducerea fantasmatică a surîsului mamei pierdute. Ce am aflat însă, ce ştim la sfîrşitul unei astfel de analize, de altfel pur analogică, în lipsa unui dialog cu Leonardo? Dragostea şi sărutările unei mame sînt literalmente pierdute, pentru toată lumea: pentru noi, pentru Leonardo, pentru mama lui. Iar surîsul Monei Lisa e creația estetică prin care, arată Freud, Leonardo a „depăşit" şi a „creat" obiectul arhaic pierdut. Surîsul mamei
178
179
nu există, nu *rhai* există. Acum avem sub ochi doar opera de artă. Analiza nu ne-a dat prin urmare nici o realitate de care să putem dispune, dar a săpat sub operă un joc de ricoşeuri care, din strat în strat, desemnează rana unei dorințe şi o absență care, ea însăşi, e simplă transformare a neputinței fantasmei în putere a simbolului.
A putea vorbi. A regăsi în semantica dorinței impulsul de a spune ceva fără oprire, puterea de a vorbi, de a vorbi cu cineva: nu e oare acesta un proiect esențialmente opus visului de a domina? Nu ne trimite el oare la ceea ce am numi, mai bine, o non-tehnică a discursului? Ştiu foarte bine că mi se poate obiecta (obiecție care mă va duce la cel de-al doilea tablou al dipticului): Freud se explică în termeni de putere. Nu spune el, într-una din ultimele-i conferințe, că psihanaliza e comparabilă cu încercarea de a umple Zuidersee? Şi nu adaugă el, ca replică la vechea lui descriere a eului ca biată creatură supusă față de trei stăpîni , că sarcina noastră e de a întări eul, de a-1 face mai independent de Supraeu şi de *Ceva,* de a-i reda stăpînirea asupra fragmentelor lui *Ceva* al căror control îl poate redobîndi? într-un mod mai general, a vorbi de psihanaliză în termeni de control, de stăpînire a energiilor , nu înseamnă că revenim la lucruri de care putem dispune şi pe care le putem manevra? Oare nu cumva Freud e mai aproape de Feuerbach şi de Nietzsche decît de Spinoza atunci cînd vrea să-i redea omului puterea? Nu spunem şi noi: *a putea* vorbi, *a putea* iubi?
E important să înțelegem că singura putere pe care analiza i-o dă omului e o nouă orientare a dorinței, o nouă putere de a iubi. De frică ca această idee să nu fie redusă la ceva banal şi diluată, aş spune chiar, intenționat: o nouă capacitate de a avea bucurii. Omul nu dispune de puterea de a iubi şi a avea bucurii, care e distrusă de conflictele libidoului şi ale interdicțiilor. în cele din urmă, marea problemă pusă de psihanaliză e aceea a satisfacției. Aici, psihanaliza e, în întregime, contestare a principiului plăcerii ca prescurtare a bucuriei. Toate simptomele pe care le demască ea sînt figuri ale satisfacției substituite, descendenți ai principiului plăcerii. Precum *Etica* lui Spinoza, psihanaliza vrea să fie o reeducare a dorinței. Ea pune ca pe o condiție prealabilă a oricărei reînnoiri a omului, fie că e intelectuală, politică sau socială, tocmai această reeducare.
înțelegem, astfel, de ce psihanaliza nu aduce nici un răspuns prescriptiv sau normativ, şi de ce nu se referă la cîmpul problemei pe care ne-o punem privind cazuistica, atît cea veche cît şi cea nouă. Dacă pot
180
spune aşa, problema ei e cu mult prealabilă: cu ce dorințe ne îndreptăm spre problema morală? în ce stare de distorsionare se află dorința noastră atunci cînd ne punem această întrebare?
Aş putea paria pe faptul că psihanalistul îi respinge simultan pe iubitorul frenetic de tehnologii şi pe detractorul lui deziluzionat. S-ar întreba dacă nu cumva o aceeaşi distorsiune a limbajului şi a plăcerii îi însufleţeşte pe amîndoi, şi dacă nu ea îl împinge pe primul spre proiecte infantile de dominare iar pe al doilea spre frica de lucruri pe care nu le stăpîneşte. *Totem şi tabu* ne-a învățat să situăm - psihogenetic şi onto-genetic - puterea absolută printre visurile cele mai arhaice ale dorinței. Tocmai de aceea, principiul realității răspunde puterii noastre doar dacă dorința s-a dezbărat de puterea ei absolută. Doar dorința care a acceptat propria-i moarte poate dispune liber de lucruri, însă iluzia nemuririi e ultimul refugiu al puterii absolute a dorinței. Doar dorința care a cunoscut ceea ce Freud numeşte resemnare, cu alte cuvinte puterea de a suporta duritatea vieții *(die Schwere des Daseins zu*

ertragen), cum spune poetul, e în măsură de a se folosi de lucruri, de ființe şi de bunurile civilizației şi culturii în mod liber. Cît despre cazuistica situațiilor extreme, pe care am fi ispitiți să le opunem demiurgiei tehnologice, şi ea aparține, poate, aceluiaşi cerc al pierderii iluziilor ca şi frenezia tehnică. Cine poate dovedi că această cazuistică nu e tot o tehnică de dominare şi o prejudecată?
O prejudecată a vinovăției prin ritualizarea cotidianului şi prin dominarea lucrurilor nemai întîlnite prin rezolvarea imaginară a cazurilor extreme. Iată de ce cred că psihanaliza nu are nimic specific de spus în folosul sau împotriva cazuisticii, aşa cum nu are nimic de spus în folosul sau împotriva oricărei gîndiri prescriptive sau normative. îi sînt recu-noascător că păstrează tăcerea asupra acestui punct; sarcina ei e de a pune întrebări prealabile: dorința e liberă sau înlănțuită? încercați să regăsiți capacitatea de a vorbi şi de a vă bucura; veți primi tot restul pe deasupra. Nu putem spune, ca Augustin: „Iubeşte şi fă ce vrei"? Căci dacă dragostea ta şi-a găsit calea, voința ta va fi dreaptă - prin har, nu grație legii.

181

ARTA ŞI SISTEMATICA FREUDIANĂ

Titlul acestui studiu se referă la sistematica freudiană. în ce sens trebuie ea înțeleasă?
în sensul strict al cuvîntului - cel al lui Freud -, ea desemnează aplicarea „punctului de vedere sistematic" al lui Freud la fenomenele estetice; punct de vedere opus, după cum ştim, celui descriptiv, şi chiar şi celui dinamic. în ce constă el?
Cum arată scrierile de metapsihologie, acest punct de vedere constă în a supune toate analizele la două exigențe. Prima: a trece prin topica instanțelor (inconştient, preconştient, conştient; Eul, *Ceva-ul,* Supraeul) orice explicație, fie şi parțială; reprezentarea aparatului psihic ca serie de localități non-anatomice diferențiază punctul de vedere sistematic de orice fenomenologie descriptivă. Nu voi justifica această opțiune aici; o iau ca pe o ipoteză de lucru şi ca pe o disciplină a gîndirii. A doua exigență: a stabili bilanțul economic al fenomenului, adică plasamentele sau investițiile în energie care pot fi distinse într-un sistem de forțe, în dinamica, conflictele şi compromisurile lui. în acest fel, problema plăcerii, care ne interesează aici, e una economică în măsura în care nu calitatea sau valoarea ei intră în considerație, ci funcția ei, ca satisfacție reală, amînată, substituită, fictivă etc. Vom vedea în ce fel recurgerea la sistematică aduce ordine, constituie o disciplină şi în acelaşi timp marchează Urnitele de validitate ale explicării.

I. ECONOMIA «PLĂCERII PRELIMINARE»

Aplicarea de către Freud a punctului de vedere topico-economic la operele de artă serveşte mai multe scopuri. Pentru clinician, care a fost şi un mare călător, colecționar şi bibliofil pasionat, cititor al literaturilor

182

clasice - de la Sofocle la Shakespeare, la Goethe şi la poezia contemporană - şi amator de etnografie şi de istoria religiilor a fost o destindere. Pentru apărătorul propriei sale doctrine - îndeosebi în perioada de izolare care a precedat primul război mondial - a fost o apărare şi o ilustrare a psihanalizei, accesibilă marelui public neştiințific. Pentru teoreticianul metapsihologiei a fost o probă şi o punere la încercare suplimentară. în sfîrşit, a fost un jalon în drumul spre scopul filosofic, niciodată uitat şi simultan ascuns şi manifestat în teoria psihonevrozelor.
Locul exact al esteticii în acest mare ansamblu nu e vizibil de la început, din cauza caracterului fragmentar pe care-1 vom releva, şi chiar sublinia, pentru apărarea exercițiilor de estetică psihanalitică. Dacă considerăm însă că simpatia lui Freud pentru arte e egalată doar de severitatea lui față de „iluzia" religioasă şi că, pe de altă parte, „seducția" esteticii nu satisface pe deplin idealul de veracitate şi de adevăr pe care numai ştiința îl slujeşte fără nici un compromis, ne putem aştepta la descoperirea, sub analizele aparent cele mai gratuite, a unor mari tensiuni, ce nu vor fi limpezite decît la sfîrşit, cînd seducția estetică îşi va fi găsit locul între Dragoste, Moarte şi Necesitate. Pentru Freud, arta e forma neobsesivă, non-nevrotică a satisfacției substituite: „farmecul" creației estetice nu vine din reîntoarcerea refulatului; unde e însă locul ei, între principiul plăcerii şi principiul realității? Iată marea întrebare, care va rămîne în suspensie, în penumbra „micilor texte de psihanaliză aplicată".
Mai întîi, trebuie să înțelegem că scrierile estetice ale lui Freud au un caracter în acelaşi timp sistematic şi fragmentar. Punctul de vedere sistematic impune şi întăreşte caracterul fragmentar. într-adevăr, explicarea analitică a operelor de artă nu poate fi comparată cu psihanaliza terapeutică sau didactică, pentru simplul motiv că nu dispune de metoda asocierilor libere, şi că nu îşi poate aşeza interpretările în cîmpul relației duale medic/pacient. în acest sens, documentele biografice la care poate recurge interpretarea nu sînt mai semnificative decît informațiile unei a treia părți pe parcursul curei. Interpretarea psihanalitică e fragmentară pentru că e doar analogică.
Freud şi-a conceput eseurile tocmai în acest fel. Ele seamănă cu o reconstituire arheologică ce

schițează, plecînd de la detaliu arhitectural, întregul monument, ca pe un context probabil. în schimb, unitatea sistematică a punctului de vedere e cea care leagă fragmentele, în aşteptarea interpretării globale a operei de cultură pe care-o vom prezenta mai jos.
183
Numai aşa se poate explica caracterul aparte al acestor eseuri, grija față de detalii şi rigoarea, ba chiar rigiditatea teoriei ce coordonează aceste studii fragmentare cu marea frească a visului şi a nevrozei. Considerate ca piese izolate, fiecare din aceste studii e bine circumscris: *Cuvîntul de spirit* e o generalizare strălucită dar prudentă la comic şi la umor a legilor activității onirice şi ale satisfacției fictive. Interpretarea la *Gradiva a luiJensen* nu pretinde că face o teorie generală a romanului; ea întîlneşte doar teoria visului şi a nevrozei prin vise fictive pe care un romancier ce nu cunoaşte psihanaliza i le atribuie eroului, ca şi prin vindecarea aproape analitică spre care ea îl conduce. *Moise al lui Michelangelo* e tratat ca o lucrare aparte, fără a ni se propune vreo teorie de ansamblu despre geniu sau despre creația artistică. Cît despre *Leo-nardo da Vinci,* studiul nu depăşeşte, în ciuda aparențelor, titlul modest *O amintire din copilărie a lui Leonardo da Vinci.* Doar cîteva particularități ale destinului artistic al lui Leonardo sînt puse în lumină, ca nişte raze într-un tablou de ansamblu ce rămîne în umbră; trăsături luminoase sau goluri de lumină ce nu sînt, poate, cum vom vedea în continuare, decît tenebre ce vorbesc.
în toate acestea avem de-a face cu analogia de la muncă la muncă, de la activitatea onirică la cea artistică şi, dacă pot spune aşa, de la un destin la un altul: de la destinul pulsiunilor la destinul artistic. Vom încerca să explicăm această înțelegere oblică, urmărind cîteva analize freudiene. Fără a mă conforma unei ordini istorice riguroase, voi pleca de la mica scriere din 1908, «Creația literară şi visul în stare de veghe», din *Eseuri de psihanaliză aplicată.* Am două motive pentru a o studia cu prioritate: mai întîi, acest mic eseu, foarte modest, ilustrează perfect studierea indirectă a fenomenului estetic prin mijlocirea unei apropieri crescînde; poetul seamănă cu copilul care se joacă: „El îşi creează o lume imaginară pe care-o ia foarte în serios, adică pe care o înzestrează cu o mare încărcătură afectivă, deosebind-o însă net de realitate" *(Wirklichkeit).* De la joc, trecem la „fantezie"; nu printr-o vagă asemănare, ci prin presupoziția unei legături necesare: faptul că omul nu renunță la nimic, şi că nu face decît să schimbe un lucru pentru un altul, creînd substitute. Iată de ce adultul, în loc să se joace, se lasă pradă fanteziei; aceasta însă, în funcția ei de substitut al jocului, e visul diurn, în stare de veghe. Iar acum sîntem în pragul poeziei: veriga intermediară ne e dată de roman, adică de operele de artă ce au formă de povestire. Freud distinge în istoria fictivă a eroului figura „majestății sale Eul";
celelalte forme ale creației literare sînt presupuse a fi legate de acest prototip printr-o serie de tranziții continue.
în acest fel se desenează contururile a ceea ce am putea numi oniricul în general. într-un rezumat uimitor, Freud apropie una dintre extremitățile lanțului de fantastic; vis şi poezie; primul, ca şi cea de a doua, sînt martorii aceluiaşi destin: destinul omului nemulțumit, nesatisfăcut: „Dorințele nesatisfăcute sînt resorturile pulsionale ale fantasmelor *(Phan-tasien);* orice fantasmă e împlinirea unei dorințe; rectificarea realității ce-i ia omului satisfacțiile".
Trebuie oare *repetată Interpretarea viselor!* Două amănunte ne arată că nu poate fi vorba de aşa ceva. Mai întîi, faptul că lanțul analogiilor trece prin joc nu e indiferent; *Dincolo de principiul plăcerii* ne va arăta că putem distinge în joc stăpînirea unei absențe, care e de o altă natură decît simpla împlinire halucinatorie a dorinței. Etapa visului în stare de trezie nu e nici ea lipsită de semnificație; în ea, fantasma se prezintă marcată de o „ştampilă temporală" *(Zeitmarke)* pe care pura reprezentare inconştientă pe care o desemnam ca fiind „în afara timpului" nu o are. în opoziție cu pura fantasmă inconştientă, fantezia are puterea de a integra prezentul impresiei actuale cu trecutul copilăriei şi cu viitorul realizării proiectului. Cele două registre rămîn izolate, ca nişte note de aşteptare.
în sfîrşit, acest scurt studiu conține, pe de altă parte, o importantă sugestie care ne readuce de la aspectul fragmentar la intenția sistematică. Cum nu putem pătrunde spiritul creației în dinamismul ei profund, putem spune totuşi ceva în legătură cu raportul dintre plăcerea pe care ea o trezeşte şi tehnica pe care o foloseşte. Dacă visul e o muncă, e firesc ca psihanaliza să privească opera de artă sub aspectul ei oarecum artizanal, pentru a dezvălui, printr-o analogie structurală, o analogie funcțională mult mai importantă. Cercetarea ar trebui acum orientată în direcția înlănțuirii rezistențelor; scopul cel mai general al operei de artă ar fi bucuria de a ne trăi fantasmele fără scrupule şi fără ruşine; această intenție ar fi sprijinită de două procedee: mascarea egoismului visului diurn prin alterări şi ecrane interpuse, şi seducerea printr-un cîştig pur formal de plăcere, legat de reprezentarea fantasmelor poetului. „Numim primă de seducție sau plăcere preliminară un astfel de beneficiu de plăcere, ce ne e dat pentru a permite eliberarea unei plăceri mai mari, care emană din surse psihice mult mai adînci".
184

185
Această concepție globală despre plăcerea estetică ca detonator al unor descărcări în profunzime e intuiția cea mai îndrăzneață a întregii estetici psihanalitice. Conectarea tehnicii cu hedonistica poate servi ca fir conducător în cercetările cele mai pătrunzătoare ale lui Freud şi ale şcolii lui. Ea dă satisfacție, în acelaşi timp, modestiei şi coerenței pe care le cere interpretarea analitică. în loc de a pune imensa problemă a creativității, ea explorează problema limitată a raporturilor dintre efectul plăcerii şi tehnica operei. Această abordare rezonabilă a problemei ră-mîne în limitele de competență ale unei economii a dorinței. ′

II. OPERA DE ARTĂ INTERPRETATĂ

Freud punea jaloane precise în cercetările asupra teoriei economice a plăcerii preliminare în *Cuvîntul de spirit şi legăturile lui cu inconştientul* (1915). Acest eseu meticulos şi strălucitor nu propune o teorie despre artă în ansamblul ei, ci studierea unui fenomen precis, a unui efect de plăcere confirmat prin descărcarea în rîs. în aceste limite strînse, analiza se desfăşoară însă în adîncime.
Studiind mai întîi tehnicile verbale ale cuvîntului de spirit *(Witz),* Freud regăseşte în el esențialul muncii visului: condensare, deplasare, reprezentare prin contrariu etc. - verificînd astfel reciprocitatea neîncetat postulată între muncă, care ține de economic, şi retorică, care permite interpretarea. Simultan însă cu verificarea prin *Witz* a interpretării lingvistice a muncii visului, acesta furnizează, la rîndul lui, marile linii ale unei teorii economice a comicului şi a umorului. Aici, Freud îl prelungeşte şi îl depăşeşte pe Theodor Lipps *(Comicul şi umoristicul,* 1898); de asemenea, tot aici regăsim enigma plăcerii preliminare. într-adevăr, Witz se lasă analizat în sens propriu, adică descompus în părți care izolează spuma plăcerii degajată prin pura tehnică a cuvîntului de plăcerea adîncă declanşată de precedenta, şi pe care jocurile de cuvînt obscene, agresive sau cinice o aduc în prim plan. Articularea plăcerii tehnice cu plăcerea instinctuală constituie punctul central al esteticii freudiene, legînd-o de economia pulsiunii şi a plăcerii. Dacă admitem că plăcerea e legată de o reducere a tensiunii, vom spune şi că plăcerea de origine tehnică e una minimă, legată de economia de activitate psihică pe care o realizează condensarea, deplasarea etc. Astfel, plăcerea non-
sensului ne eliberează de restricțiile pe care le impune gîndirii logica şi ne uşurează de jugul disciplinelor intelectuale. Dacă însă această plăcere e minimă, asemenea economisirilor pe care le exprimă, ea are puterea remarcabilă de a se adăuga pe deasupra, altfel spus ca o primă, tendințelor erotice, agresive, sceptice. Aici, Freud utilizează teoria lui Fechner despre „concursul" - sau acumularea - plăcerii şi o integrează într-o schemă, mai degrabă jacksoniană decît fechneriană, de eliberare funcțională. Legătura dintre tehnica operei de artă şi producerea unui efect de plăcere e firul conducător şi, dacă putem spune aşa, firul de rigoare al esteticii analitice. Am putea chiar împărți eseurile de estetică după fidelitatea lor față de modelul de interpretare propus de *Cuvîntul de spirit. Moise al lui Michelangelo* s-ar găsi în capul primei liste, *O amintire din copilărie a luiLeonardo da Vinci* în fruntea celei de a doua. (Vom vedea că ceea ce ne derutează de la început în *Leonardo* e tocmai ceea ce ne dă mai apoi de gîndit cel mai mult în ce priveşte adevărata explicație analitică a artelor, şi de asemenea a altor domenii). E admirabil faptul că,în *Moise al lui Michelangelo,* interpretarea capodoperei e făcută ca interpretare a unui vis, plecînd de la detalii. Această metodă, care e analitică, permite suprapunerea activității onirice şi a celei artistice, a interpretării visului şi a interpretării operei de artă. Analiza încearcă să rezolve enigma generală a esteticii prin mijlocirea unei opere particulare şi prin explicarea semnificațiilor create de aceasta, şi nu prin încercarea de a lămuri, pe planul generalității celei mai vaste, natura satisfacției adusă de opera de artă, operațiune în care s-au risipit mulți psihanalişti. *Moise al lui Michelangelo* iese din limitele unei simple psihanalize aplicate; nu se mulțumeşte cu verificarea metodei analitice, ci se îndreaptă spre un tip de supradeterminare pe care *Leonardo* îl va exprima mai bine, în ciuda sau poate mulțumită neînțelegerilor pe care pare a le încuraja. Supradeterminarea simbolului înălțat de sculptor ne face să înțelegem că analiza nu închide explicarea, ci că o deschide spre o densitate de sens. *Michelangelo* spune mai mult decît pare a spune; supradeterminarea lui se referă la Moise, la defunctul papă, la Michelangelo - poate şi la Freud, în raportul lui ambiguu cu Moise. Apare un comentariu fără sfirşit, care sporeşte enigma în loc de a o anula. Nu înseamnă oare aceasta că psihanaliza artei e, prin esența ei, nesfîrşită?
lată-mă la *Leonardo.* De ce l-am numit, la început, o ocazie şi o sursă de neînțelegere? Pur şi simplu pentru că acest eseu, amplu şi strălucitor,
186
187
are aerul că încurajează proasta psihanaliză a artei, psihanaliza biografică. Oare Freud nu a încercat să surprindă mecanismul creației estetice în general, în raport mai întîi cu inhibițiile şi chiar cu perversiunile sexuale, iar mai apoi cu sublimările libidoului în curiozitate, în investigația ştiințifică? Nu a reconstituit el enigma surîsului Monei Lisa, pe baza fantasmei fragile a vulturului (care de altfel nu e un vultur) ?

Nu spune el că amintirea mamei pierdute şi a sărutărilor excesive se transpune, în acelaşi timp, în fantasma cozii de vultur din gura copilului, în înclinațiile homosexuale ale artistului şi în surîsul enigmatic al Monei Lisa? „Acest surîs misterios era al mamei, într-un timp pierdut; el îl captivă atunci cînd îl redescoperi pe buzele doamnei din Florența". Acelaşi surîs se repetă în imaginile dedublate ale mamei din compoziția *Sfintei Ana:* „Căci dacă surîsul Giocondei i-a evocat, ca ieşit din întunericul memoriei, amintirea mamei, el 1-a făcut imediat să glorifice maternitatea, redîndu-i mamei surîsul găsit pe fața nobilei doamne". Şi adaugă: „Acest tablou e sinteza istoriei copilăriei lui; detaliile operei se explică prin impresiile cele mai personale ale vieții lui Leonardo". „Figura maternă care e cea mai îndepărtată de copil, bunica, corespunde prin aspect şi situația din tablou în raport cu copilul cu prima şi adevărata lui mamă: Catherina. Artistul a mai adăugat un strat, şi iată, împreună cu fericitul surîs al sfintei Ana, durerea şi invidia pe care nefericita le-a resimțit atunci cînd, după tată, a trebuit să-i cedeze nobilei ei rivale copilul".
Ceea ce face această analiză suspectă - după criteriile pe care le-am degajat în *Cuvîntul de spirit* - e faptul că Freud pare a merge dincolo de analogiile structurale pe care le-ar permite numai o analiză a tehnicii de compoziție, şi că înaintează pînă la tematica pulsională pe care opera o acoperă şi o maschează. Nu cumva această pretenție hrăneşte proasta psihanaliză, a morților, a scriitorilor şi a artiştilor?
Să privim lucrurile de mai aproape: mai întîi, e remarcabil faptul că Freud nu vorbeşte de creativitatea lui Leonardo, ci de inhibarea ei de către spiritul de investigare: „Scopul pe care şi-1 propunea lucrarea mea era de a explica inhibițiile lui Leonardo în viața lui sexuală şi în activitatea artistică."Adevăratul obiect al primului capitol *dinLeonardo* sînt tocmai aceste deficituri de creativitate; ele dau ocazia unor remarcabile observații ale lui Freud asupra raporturilor dintre cunoaştere şi dorință. Mai mult: în interiorul acestui cadru restrîns, transpunerea instinctului în curiozitate apare ca un destin de refulare ireductibil la oricare altul.
Refularea, arată Freud, poate duce fie la inhibarea curiozității, care va avea astfel soarta sexualității - tipul inhibării nevrotice -, fie la obsesii cu coloratură sexuală, în care gîndirea însăşi e sexualizată - tipul obsesiv. „Al treilea tip însă, cel mai rar şi mai desăvîrşit, scapă, grație unor predispoziții deosebite, şi de inhibare şi de obsesia intelectuală; libidoul se sustrage refulării, se sublimează chiar la origine în curiozitate intelectuală şi întăreşte instinctul de investigare, care e puternic chiar prin el însuşi. Caracteristicile nevrozei lipsesc, supunerea la complexele primitive ale investigației sexuale infantile lipseşte şi ea, iar instinctul se poate consacra liber servirii active a intereselor intelectuale. Refularea sexuală care, prin aportul libidoului suprimat, le-a făcut însă atît de puternice, le mai marchează cu amprenta ei, făcîndu-le să evite subiectele sexu-ale".E limpede că nu facem nimic altceva decît o descriere şi o clarificare, şi că adîncim enigma numind-o sublimare. Freud acceptă bucuros acest lucru în concluzia lui. Strădania creatoare e o derivare a dorințelor sexuale, iar acest fond pulsional a fost eliberat prin regresia la amintiri din copilărie, favorizată de întîlnirea cu doamna din Florența: „Grație celor mai vechi emoții erotice, el poate celebra încă o dată triumful asupra inhibiției, care-i bloca arta". în acest fel, nu facem însă decît să discernem contururile unei probleme: „Darul artistic şi capacitatea de muncă fiind legate intim de sublimare, trebuie să mărturisim că esența funcției artistice rămîne inaccesibilă din punct de vedere psihanalitic". Şi mai departe: „Dacă psihanaliza nu ne explică de ce Leonardo a fost un artist, ne face măcar să înțelegem manifestările şi limitările artei lui", în acest cadru limitat, Freud nu procedează la o inventariere exhaustivă, ci la o forare rapidă, „sub" patru-cinci trăsături enigmatice, tratate ca nişte vestigii arheologice. Acum, interpretarea fantasmei vulturului -tratat ca vestigiu - are rolul unui pivot. în lipsa unei adevărate psihanalize, această interpretare e însă pur analogică; e obținută printr-o convergență de indicii luate din surse disparate: psihanaliza homosexualilor (relația erotică cu mama, refulare şi identificare cu mama, alegere narcisistă a obiectului, proiectarea obiectului narcisist într-un obiect de acelaşi sex etc), teoria sexuală a copiilor referitoare la penisul matern, paralele mitologice (falusul zeiței Vultur atestat în arheologie). Freud scrie, într-un stil pur analogic: „Ipoteza infantilă a penisului matern e sursa comună din care decurg structura androgină a divinităților materne precum Moartea egipteană şi «coada» vulturului în fantasma de copil a lui Leonardo".
188
189
Or, ce fel de înțelegere a operei de artă ne e comunicată astfel? în acest punct, neînțelegerea sensului lui Leonardo ne poate duce mai departe decît interpretarea lui *Moise al lui Michelangelo.*
într-o primă lectură am încercat să înlăturăm misterul din surîsul Monei Lisa şi să arătăm ce se află în spatele lui; am „scos la iveală" sărutările pe care mama dată deoparte i le-a dat cu dărnicie lui Leonardo. Să ascultăm însă cu o ureche mai critică o frază ca aceasta: „Poate că Leonardo a renegat şi depăşit, prin forța artei, nefericirea vieții lui de dragoste, în figuri pe care le-a creat, şi în care o astfel de fericită fuziune între ființa masculină şi cea feminină ilustrează realizarea dorințelor copilului de

altădată fascinat de mamă". Această forță seamănă cu cea pe care am reliefat-o mai sus în analiza lui *Moise.* Ce vrea să spună prin urmare: „a renegat" şi „a depăşit"? Reprezentarea care împlineşte dorința copilului ar fi oare altceva decît un dublu al fantasmei, o exhibare a dorinței, o simplă aducere la lumina zilei a ceva ascuns? Iar a interpreta surîsul Giocondei nu înseamnă oare a „arăta", la rîndul nostru, în tablourile maestrului, fantasma dezvăluită prin analiza amintirii din copilărie? Aceste întrebări ne duc de la o explicare prea sigură de ea însăşi la o îndoială de gradul doi. Analiza nu ne-a condus de la ceva mai puțin cunoscut la ceva mai bine cunoscut. Sărutările pe care mama lui Leonardo le-a depus pe gura copilului nu sînt o realitate de la care aş putea pleca, un teren ferm pe care aş putea construi înțelegerea operei de artă. Mama, tatăl, relațiile copilului cu ei, conflictele, primele răni ale dragostei, toate acestea există doar la modul semnificatului absent. Dacă penelul pictorului recreează surîsul mamei în cel al Monei Lisa, trebuie să spunem că amintirea nu există nicăieri altundeva decît în surîsul Giocondei, ireal el însuşi şi semnificat doar prin prezența cuiorii şi a desenului. *Amintirea din copilărie a lui Leonardo da Vinci* - cum apare totul chiar în titlul eseului - e lucrul la care trimite surîsul Giocondei, dar care există numai ca absență ce poate fi simbolizată, şi care se adîn-ceşte sub surîsul Monei Lisa. Pierdut ca amintire, surîsul mamei e un loc gol în realitate; e punctul în care se şterg toate urmele reale şi în care lucrurile abolite se află în vecinătatea fantasmelor. Opera de artă e prin urmare o enigmă ce nu poate fi explicată prin ceva bine cunoscut, ci printr-o absență lung vizată care, departe de a împrăştia enigma inițială, o sporeşte.

III. VALOAREA ŞI LIMITA INTERPRETĂRII ANALITICE

în acest punct, *doctrina* - adică metapsihologia - ne fereşte de excesele propriei ei „aplicări". Niciodată nu avem acces la pulsiuni ca atare; cunoaştem doar expresiile lor psihice, manifestările lor în reprezentări şi afecte. Prin urmare, economia va fi tributară descifrării textului. Bilanțul investirilor pulsionale poate fi citit doar printr-o grilă energetică ce se referă la jocul semnificanților şi al semnificaților. Opera de artă e o formă remarcabilă a ceea ce Freud numea „descendenți psihici" ai manifestărilor pulsionale. La drept vorbind, ei sînt creați; prin aceasta vrem să spunem că fantasma, care era doar un simplu semnificat dat ca pierdut (analiza amintirii din copilărie se deschide tocmai spre această absență), e anunțată ca operă existentă în tezaurul culturii. Mama şi sărutările ei apar pentru prima dată printre operele oferite contemplării noastre. Penelul lui Leonardo nu recreează amintirea mamei, ci o creează ca operă de artă. Tocmai în acest sens a putut spune Freud că „Leonardo a renegat şi depăşit, prin forța artei lui, nefericirea vieții lui de dragoste, în figurile pe care le-a creat". Opera de artă e, în acelaşi timp, simptom şi cură. Aceste ultime observații ne permit să punem cîteva probleme de principiu.

1. Pînă unde poate supune psihanaliza punctului de vedere unitar al economiei pulsiunilor opera de artă şi visul? Dacă opera de artă rămîne şi durează, nu se datorează oare aceasta faptului că îmbogățeşte cu semnificații noi patrimoniul valorilor culturale? Psihanaliza nu ignoră această diferență de valoare; o abordează studiind sublimarea. Sublimarea e însă, în egală măsură, o problemă şi o soluție.

2. Frontiera comună între psihanaliză şi filosofia creației poate fi descoperită în alt punct: opera de artă nu are doar'o utilitate socială. Aşa cum ne-a făcut să înțelegem exemplul lui *Moise al lui Michelangelo* şi cel al lui *Leonardo,* aşa cum ne-ar demonstra-o izbitor o lungă discuție în jurul lui *CEdip rege,* dacă aceste opere sînt nişte creații lucrul se datorează faptului că nu sînt simple proiectări ale conflictelor artistului, ci o încercare de a le rezolva. Visul priveşte în spate, spre copilărie şi spre trecut; opera de artă o ia înaintea artistului, fiind un simbol prospectiv al sintezei personale şi al viitorului umanității, şi nu simbol regresiv al conflictelor nerezolvate. Poate însă că această opoziție între regresie şi

progres nu e adevărată decît ca o primă aproximare, şi că va trebui depăşită, în ciuda aparentei sale forțe. Opera de artă ne pune pe calea unor noi descoperiri în ce priveşte funcția simbolică şi sublimarea. Iar adevăratul sens al sublimării nu e oare promovarea unor noi semnificații prin mobilizarea vechilor energii, care nu au fost inițial investite în figuri arhaice? Nu ne invită Freud să adîncim cercetarea chiar în această direcție, atunci cînd distinge în *Leonardo* sublimarea de inhibare şi de obsesie, sau atunci cînd opune în *Eseul asupra narcisismului,* cu şi mai mare forță, sublimarea şi refularea?

Pentru a depăşi opoziția dintre regresie şi progres, ea va trebui însă elaborată şi dusă pînă în punctul în care se distruge singură.

3. Invitația de a aprofunda psihanaliza prin confruntarea cu alte puncte de vedere, aparent diametral opuse, ne face să întrevedem adevăratul sens al limitelor ei. Nu e vorba de limite fixe, ci mobile, putînd fi depăşite în orice clipă. La drept vorbind, nu sînt nişte pietre de hotar sau o uşă închisă, pe care cineva ar fi scris: pînă aici se poate, mai departe nu. Cum a arătat Kant, limita nu e o frontieră ci o funcție ce desemnează validitatea internă a unei teorii. Psihanaliza e limitată tocmai de ceea ce o

justifică: decizia de a nu avea în vedere, în fenomenele de cultură, decît ceea ce poate fi explicat printr-o economie a dorinței şi a rezistențelor. Această fermitate şi această rigoare mă fac să-1 prefer pe Freud lui Jung. Cu Freud ştim unde ne aflăm şi unde mergem. Cu Jung, toate riscă să se amestece: psihicul, sufletul, arhetipurile, sacrul. Limitarea problematicii freudieae, venită din interior, ne invită, mai întîi, să-i opunem un alt punct de vedere explicativ, mai potrivit, poate, cu constituirea obiectelor culturale ca atare, iar apoi să găsim, chiar în sînul psihanalizei, rațiunile de a o depăşi. Discutarea lui Leonardo ne-a făcut să întrevedem ceva din această mişcare: explicarea prin libido nu ne-a condus la o închidere ci la un prag. Interpretarea nu dezvăluie un lucru real, şi nici psihic; dorința la care trimite e, ea însăşi, trimitere la seria de „descendenți" şi o simbolizare de sine nedefinită. Această proliferare simbolică poate fi investigată prin alte metode: fenomenologică, hegeliană, ba chiar teologică. Trebuie doar să descoperim, în structura semantică a simbolului, rațiunea de a fi a celorlalte metode şi a relației lor cu psihanaliza. în treacăt fie spus, însuşi psihanalistul ar trebui să fie pregătit, prin propria-i cultură, pentru această confruntare; desigur, nu pentru a învăța să-şi limiteze din exterior disciplina, ci pentru a găsi în ea motive de a împinge tot mai departe frontierele stabilite.
Psihanaliza

poate trece astfel, de la o primă lectură, pur reductivă, la o a doua lectură a fenomenelor de cultură; sarcina acesteia nu ar mai fi scoaterea măştilor de pe refulant şi de pe refulat pentru a arăta ce se ascunde în spatele lor, ci intrarea în mişcarea semnificantului, care trimite întotdeauna de la semnificații absenți ai dorinței la operele ce fac prezente fantasmele în lumea culturii, creîndu-le ca realitate la nivelul estetic.

in

HERMENEUTICĂ ŞI FENOMENOLOGIE

ACTUL ŞI SEMNUL ÎN OPERA LUI JEAN NABERT

Articolul meu explorează, lent şi îndelung, o problemă dificilă a filosofiei lui Nabert, pe care am evocat-o prea grăbit în prefața mea la *Elemente de etică.* Dificultatea se precizează, pentru prima dată, în *Experiența interioară a libertății,* cu ocazia problemei motivelor şi valorilor, atingînd, în *Elemente de etică,* formularea completă şi, totodată, o rezolvare mai radicală. Luată în generalitatea ei maximă, această dificultate se referă la raporturile dintre actul prin care o conştiință se afirmă şi se produce şi dintre semnele în care ea îşi reprezintă sensul propriei acțiuni. Problema nu e doar a gîndirii lui Nabert, ci e comună tuturor filosofilor care încearcă să subordoneze obiectivitatea Ideii, a Reprezentării, a Intelectului sau a orice altceva actului fondator al conştiinței: Voința, Dorința intensă, Acțiunea. Cînd Spinoza trece de la idee la strădania fiecărei ființe de a exista, cînd Leibniz articulează percepția cu dorința puternică iar Schopenhauer reprezentarea cu voința, cînd Nietzsche subordonează perspectiva şi valoarea voinței de putere, iar Freud reprezentarea libidoului, toți aceşti gînditori iau o hotărîre importantă în ce priveşte destinul reprezentării: ea nu mai e un fapt prim sau o funcție primară foarte bine cunoscuta de conştiința psihologică sau de reflecția filosofică, ci devine o funcție secundă a efortului şi a dorinței; nu mai e lucrul care ne ajută să înțelegem, ci ceea ce trebuie să fie înțeles.
Problema nu e pusă de Nabert în termeni atît de abstracți şi generali, în afara articolului din *Enciclopedia franceză* (voi. XIX), în care desenează arborele genealogic al metodei reflexive. Amploarea problemei noastre apare tocmai acolo. Reclamîndu-se ca descendent al lui Mâine

de Biran mai degrabă decît al lui Kant, Nabert articulează problema noastră, pe care-o vom elabora mai jos, în termeni precişi. Pe urmele lui Mâine de Biran, operațiile conştiinței în acțiune sînt ireductibile la cele care organizează cunoaşterea şi ştiința, iar analiza reflexivă aplicată acțiunii trebuie sustrasă hegemoniei criticii cunoaşterii. *Experiența interioară a libertății* distinge, în termeni apropiați, cercetarea aplicată la „funcția de obiectivitate şi de adevăr" a cogrto-ului de reflecția ce ar avea ca temă „conştiința în productivitatea ei nedeterminabilă prin categoriile pe care se sprijină adevărul

ştiinţific". Nabert îi atribuie acsst proiect tot lui Mâine de Biran: „Credem că e important să revenim la inspiraţia lui Mâine de Biran, cu condiţia de a-1 interpreta mai puţin prin formulele lui literale şi mai mult prin ideea de filosofie pe care încerca să o creeze. Ceea ce dorea el să exprime e ideea că conştiinţa nu se produce decît printr-un act, şi că afirmarea eului prin conştiinţa în acţiune, *cogito-vX,* nu trebuie confundată, atunci cînd e vorba de mişcarea voinţei, nici cu acţiunea intelectului şi nici cu o metodă capabilă de a fundamenta obiectivitatea cunoaşterii..." „Niciodată nu s-a putut înţelege atît de clar că putem să ne eliberăm conştiinţa de modelele împrumutate din reprezentarea şi cunoaşterea lumii externe".

Tocmai această eliberare creează însă problema care ne preocupă aici: căci dacă operaţiile constitutive ale cunoaşterii adevărate nu ne pot da cheia acestei „productivităţi", ceea ce va fi pus sub semnul întrebării va fi destinul însuşi al reprezentării în metoda reflexivă.

Nu ne putem mulţumi cu soluţia provizorie care constă în a distinge şi a juxtapune mai multe „nuclee de reflecţie": unul al adevărului şi unul al libertăţii. E adevărat că există cîteva texte ale lui Nabert care merg în acest sens, însă destinaţia lor nu e de a explica constituirea radicală a conştiinţei şi a existenţei, ci doar de a descrie ramificările istorice ale filosofiei reflexive. Mai importantă e sugestia de a stabili o „solidaritate" şi o „complementaritate" între normele regulatoare ale conştiinţei adevărate şi operaţiile ce constituie acţiunea liberă. Acest precept nu invită la un eclectism ce i-ar pune laolaltă pe Kant şi pe Mâine de Biran, ci la o filosofie a actului care ar limpezi, *în interiorul ei,* funcţia de obiectivitate şi de adevăr. Nabert aşteaptă echilibrul final al filosofiei reflexive de la această reintegrare a *cogito-n\m* obiectiv în conştiinţa activă şi producătoare: „Lipsite de această contragreutate, scrie el în cuvîntul înainte din 1924, cercetările orientate în mod imediat spre descoperirea formelor concrete ale experienţei interioare, care sînt ireductibile la

198

categoriile cu care construim natura, ar fi dus filosofia la un iraţionalism steril". Faptul că articolul din *Enciclopedia franceză* din 1957 reia acelaşi avertisment e remarcabil: „Era nevoie ca teoria critică a cunoaşterii să pună pe primul plan, în formula «gîndesc», funcţia de obiectivitate şi de adevăr pentru a evita ca cercetările aplecate asupra formelor concrete ale experienţei interioare să manifeste complezenţă faţă de iraţionalismul steril".

Această declaraţie, făcută în termeni identici la cele două capete ale operei lui Nabert, desenează conturul unei probleme însă nu schiţează soluţii. Prima soluţie s-a născut în cadrul unei probleme mult mai limitate şi, la prima vedere, diferită. Această problemă, pur clasică, aproape academică, în jurul căreia se joacă articularea actului cu semnul, priveşte rolul motivelor în psihologia voliţiunii. După cum ştim, *Experienţa interioară a libertăţii* e o tentativă de explicare a libertăţii în termeni de cauzalitate psihologică: „Ceea ce e cel mai greu, în distingerea determinismului de indeterminism, e faptul de a arăta în ce fel participă libertatea la viaţa conştiinţei şi la sistemul faptelor psihologice ce se derulează în ea, fără a se pierde pe sine... Cînd afirmăm însă coincidenţa libertăţii cu cauzalitatea psihologică, enunţăm o problemă, nu dăm soluţii". într-adevăr, riscăm să consacram dualitatea celor două funcţii ale *cogito-ulm;* funcţia de adevăr care e prezentă în determinism şi funcţia de libertate, ce se desfăşoară în conştiinţa activă şi productivă. Aceasta se întîmplă în doctrinele rezultate din kantianism, care împing în planul fenomenelor înlănţuirea motivelor, concentrînd tot ce îi revine subiectului în actul unei gîndiri făcută pentru obiectivitate. Totul e salvat, dar nu s-a cîştigat nimic, deoarece subiectul pus în acest fel la adăpost nu e nici un eu, şi nici nimeni. Nu s-a cîştigat nimic nici dacă căutăm în calitatea unor reprezentări sau idei puterea de a da naştere unor acţiuni. Nu ştim nimic despre puterea ideo-motoare, şi rămîne problema de a şti dacă reprezentarea e realitatea fundamentală de la care trebuie să plecăm.

Nabert crede că trebuie pornit cu hotărîre de la act, urmînd a găsi în producerea deciziilor raţiunea care face că acest act îi apare ulterior intelectului ca o serie empirică de fapte. Această raţiune o vom numi, mai jos, „lege a reprezentării".

Ea nu apare însă decît dacă facem drumul de la act la reprezentare şi nu invers. Dacă sîntem fideli acestei lecturi, vom sesiza, chiar şi în motivele socotite că precedă actul împlinit prin decizie, încercări şi

199

schiţări de acte. Ulterior, aceste schiţe îmi apar ca un fel de desen al actului în reprezentare; în acest fel, tratăm motivele ca pe nişte reprezentări antecedente în măsură să producă acte. Or, înaintea actului împlinit, există acte incoative, incomplete, neterminate; iar aceste acte nedesăvîrşite, reluate de o privire retrospectivă, apar sub trăsăturile unei progresii şi ale unei înlănţuiri în reprezentările noastre. Numim motiv căderea actului incomplet în reprezentare; obiectivată astfel, deliberarea ne apare ca un corp de necesităţi în care nu mai ştim cum să punem un suflet liber. Motivele nu sînt însă decît efectul, mai bine spus urmarea, cauzalităţii conştiinţei. în fiecare „se transpun actele incomplete prin care conştiinţa noastră încearcă să acţioneze". Această transpunere procedează însă dintr-o

retragere şi o repliere a răspunderii care, concen-trîndu-se în actul ultim, abandonează cursul anterior legii de reprezentare. Toată dificultatea se concentrează în natura dublă a motivului, care, pe de o parte, „participă la act", şi pe de altă parte „e gata să devină foarte repede elementul unui determinism psihologic". Această dublă natură ne îngăduie să scăpăm nu numai de antinomia kantiană a libertății numenale şi a cauzalității empirice, ci şi de opoziția bergsoniană dintre *durată* şi *eul superficial.*
La rîndul nostru, am făcut însă altceva decît să precizăm numele problemei? Ce e puterea expresivă, a cărei ciudată virtute constă în „a desfăşura actul în reprezentare"? înțelegem cu uşurință că, devenind spectacol, actul se lasă recunoscut de toată lumea: prin motive ştim ce am vrut. De ce însă această cunoaştere nu se prezintă ca o cunoaştere a unei voințe actuale prin semne, ci ca o cunoaştere a unei voințe abolite într-un dat inert? Trebuie mers pînă la a susține că funcția de revelare, de manifestare, invită prin ea însăşi la abandonarea şi la uitarea cauzalității căreia aceste semne îi datorează faptul că sînt ceea ce sînt? Curioasă magie; făcîndu-se „comentariu" despre sine şi text de descifrat, actul e, în acelaşi timp, necunoscut şi cunoscut, iar conştiința trebuie să-i găsească expresia smulgînd-o din direcția contrară. Cu toate acestea, nimic nu e mai îndepărtat de gîndirea lui Nabert decît faptul de a socoti o decădere trecerea de la act la semn şi de la semn la reprezentare. Posibilitatea de a citi textul conştiinței sub legea determinismului coincide întocmai cu efortul de limpezire şi de sinceritate fără de care nu am putea şti ceea ce vrem. Mai mult: fără înscrierea într-o povestire fără lacune, actele noastre ar fi doar nişte fulgurații instantanee şi nu ar forma o istorie, şi nici măcar o durată. Prin urmare, tendința de a uita actul în

semn şi de a epuiza sensul cauzalității psihologice în determinism e puternică în clipa în care actul se adună de la sine în cuvînt.
Geneza reprezentării şi cursa în care putem cădea prin motivare rezidă în trecerea de la act la lumină şi la cuvînt. Tocmai de aceea trebuie refăcut, fără încetare, drumul invers, pe care Nabert îl numeşte „reluare": traiectul de la reprezentare la act. Cum în act, fie şi doar schițat, avem ceva mai mult decît în reprezentarea lui ca motiv, mişcarea de reluare pare că scoate mereu un plus dintr-un minus. Tendințele şi celelalte forțe care se manifestă în actul volitiv se încarnează în reprezentări; la rîndul lor, acestea ni se prezintă ca modele ale unor mişcări ce trebuie îndeplinite. Apoi, pentru a justifica gratuitatea lui „vreau", reprezentările trebuie înzestrate cu o diferență de valoare, adică încorporate în ceea ce, în realitate, e doar un semn al cauzalității conştiinței. Pe scurt, pentru a reprezenta mişcarea de la reprezentare la act, trebuie ca faptul psihologic să aibă aerul că „se depăşeşte pe sine, devenind elementul unui act față de care, într-un fel, el e doar o materie, trimițînd astfel la o cauzalitate pe care nu o conținea în el". Această revenire de la faptul psihologic etalat în planul reprezentărilor la actul de conştiință e, de fapt, replica genezei reprezentării prin act: „Toate se petrec ca şi cum conştiința empirică nu ar dura, nu s-ar menține şi nu ar progresa decît prin actul reînnoit al unei conştiințe neempirice,care creează în fenomen ceva prin care el traduce şi prelungeşte viața spirituală".
Pe aceste două căi ale reflecției, determinismul psihologic e reluat ca „un înveliş al unei cauzalități de alt gen". Neputînd înțelege legătura dintre act şi semn, filosofia oscilează între afirmarea unei libertăți exilate şi cea a unei explicări empirice, singura care e fidelă legii de reprezentare.
Iată care era, în 1924, efortul lui Nabert pentru apropierea actului neempiric al conştiinței de lanțul empiric al condițiilor lui. Miza efortului depăşea considerabil problema precisă a raporturilor dintre filosofia libertății şi psihologia voliționii. întemeind legea reprezentării pe dubla natură a motivului, Nabert încerca să facă solidare şi complementare cele două funcții ale cogzfo-ului, pe care tradiția le desparte. Ce semnificație are însă această rezolvare? E limpede că trebuie trecut dincolo de această structură a motivului: convertirea motivului în reprezentare, etalată sub privirea intelectului, ține de caracterul neterminat al actului al cărui motiv e expresia. Or, actul adevărat, actul complet, împlinit, în care

cauzalitatea conştiinței s-ar egala pe sine, e un act pe care nu-1 vom îndeplini niciodată. în realitate, toate deciziile noastre sînt încercări inferioare acestui act complet şi concret. Efortul e mărturia acestei neîm-pliniri. El nu e un surplus, ci o scădere la nivelul actului; actul împlinit ar fi lipsit de osteneală, de strădanie, de efort; condiția noastră e bazată pe o egalitate nesigură. Legea reprezentării, împreună cu convingerea că întrega noastră existență poate fi înțeleasă prin determinism, se strecoară în distanța dintre conştiința empirică şi *cogito-ul* care e, esen-țialmente, afirmarea sinelui de către conştiința care acționează. în acelaşi timp, acrul liber se exilează în propriu-i ideal, proiectîndu-se înaintea şi deasupra noastră în ideea alegerii intemporale, după Platon şi Kant. Această idee a alegerii absolute e replica disimulării actului neterminat în seria deterministă a reprezentărilor. Prin urmare, conştiința reflexivă şi explicarea psihologică se dublează nu din cauza unei erori, ci în mod necesar. Filosofia reflexivă nu a făcut altceva decît să trimită mai departe dualitatea conştiinței operante şi a funcției obiective a intelectului. Nu mai e vorba de dualitatea clasică a acțiunii şi a cunoaşterii, ci de o

dedublare mai subtilă, în chiar sînul conştiinţei ce acţionează, între puterea ei de afirmare şi productivitatea ei laborioasă prin „medierea elementelor psihologice"; această dedublare face posibilă „alunecarea actului de conştiinţă în natură şi inserarea lui în determinismul vieţii psihologice". Uitarea şi decomprimarea par a rezulta tocmai din caracterul incomplet al actului uman şi din inadecvarea lui la pura afirmare a conştiinţei.
Ultimele pagini din *Experienţa interioară a libertăţii diată,* clar că sîntem în faţa unei enigme mult mai mare decît problema iniţială, de la care am plecat. Problema cauzalităţii psihologice nu e singurul punct în care această enigmă iese la suprafaţă. Intelectul, în care am recunoscut regula determinismului şi, în mod mai general, norma adevărului, e doar un aspect al raţiunii privită ca „ansamblu al normelor". „Intelectul nu exprimă raţiunea decît prin ceea ce ea creează ca obiectivitate. Există însă, cum scria Malebranche, pe lîngă raporturile de mărime, raporturi de perfecţiune". Aşadar, intelectul e doar o specificare a unei funcţii mai generale de ordine, de care se leagă, printre altele, şi normele frumuseţii şi ale moralităţii. Rezolvarea schiţată la nivelul „legii reprezentării", adică al intelectului, e doar o soluţie parţială. Ar trebui să stabilim, în întreaga lui amploare, raportul dintre libertate şi raţiune. *Experienţa*
202
interioară a libertăţii încearcă acest lucru, în termeni rapizi, iar rezolvarea întrezărită anunţă paginile din *Elemente de etică,* pe care le vom comenta mai jos. Ultimul capitol al tezei din 1924 se mulţumeşte să stabilească „complementaritatea" libertăţii şi a propriilor ei norme; „convertibilitatea" libertăţii şi a raţiunii apare în ideea de valoare. La sfirşitul lucrării, ideea de valoare are, astfel, acelaşi caracter *mixt* ca şi cea de motiv la început. Valoarea se referă în acelaşi timp la norma „obiectivă" şi la aderarea contingenţă a conştiinţei: „Raţiunea nu poate furniza decît norme. Valorile ies din sinteza acestor norme cu libertatea. Există valoare doar printr-o aderare contingenţă a conştiinţei la normele unei gîndiri făcută pentru impersonalitate". Obiectivitatea valorilor exprimă rezistenţa normelor la dorinţa noastră, iar subiectivitatea lor exprimă consimţămîntul fără de care valoarea ar fi doar o forţă. Dubla înfăţişare a valorii, asemănătoare cu cea a motivului, dă ocazia unei dedublări identice; uitarea iniţiativei care susţine valoarea produce aceeaşi eclipsare a conştiinţei în faţa adevărului ordinii; *idealul* îşi ia aparenta lui exterioritate dintr-un „transfer" identic al subiectului acţiunii spre polul intelectului ori al raţiunii. Acest „transfer" nu e o cădere; graţie lui mă pot judeca. Cu toate acestea, e o pantă ce trebuie mereu înfruntată pentru a putea elibera spontaneitatea originară - din care procedează actele - de contemplarea şi fascinaţia ordinii.
Această ultimă dualitate a actului şi a normei atestă caracterul incomplet al teoriei semnului în prima lucrare a lui Nabert. înseşi expresiile de „colaborare", de „echilibru" arată că o dualitate de neînvins între libertate şi raţiune renaşte neîncetat. Teoria motivării „apropiase" spontaneitatea conştiinţei şi obiectivitatea intelectului. Lărgind problema la dimensiunile raţiunii, privită ca nucleu al normelor, capitolul terminal redeschide dezbaterea pe care teoria motivului păruse a o închide. *Experienţa interioară a libertăţii* arată, cel puţin, direcţia unei posibile rezolvări.
E vorba de o teorie generală a semnului. Articolul din *Enciclopedie* o subliniază cu forţă: „AşadaT e adevărat că, în toate domeniile în care spiritul se dovedeşte creator, reflecţia e invitată să regăsească actele pe care le disimulează şi pe care le acoperă operele de îndată ce, trăindu-şi propria lor viaţă, ele se detaşează de operaţiile care le-au produs. în ce priveşte operele, trebuie pus în relief raportul intim dintre act şi semnificaţiile în care el se obiectivează. Departe de a ignora faptul că, în toate ordinile, spiritul trebuie, în primul rînd, să lucreze, să se producă pe sine în istorie şi în experienţa efectivă pentru a-şi manifesta cele mai
203
adînci posibilităţi, analiza reflexivă îşi arată întreaga fecunditate atunci cînd surprinde clipa în care actul spiritual se investeşte într-un semn, care, chiar din acel moment, se poate întoarce împotriva lui". *Experienţa interioară a libertăţii* a schiţat această teorie generală a semnului de două ori: pe planul motivului şi pe cel al valorii. Aceste planuri corespund la două puncte de vedere care, la vremea scrierii cărţii, erau exterioare unul altuia: al explicării psihologice şi al normativităţii etice, cu alte cuvinte al intelectului şi al raţiunii.
Capitolul VI din *Elemente de etică,* intitulat promovarea valorilor, vrea să depăşească ambele puncte de vedere şi, într-o mişcare unică, exterioritatea lor. Cauzalitatea psihologică şi normativitatea etică nu mai sînt puncte de vedere constituite în afara reflecţiei. Mai mult: problema epistemologică a diversităţii nucleelor de reflecţie e depăşită în folosul unei problematici mai radicale, cea a existenţei. Dacă avem întotdeauna o diferenţă între conştiinţa care se afirmă pe sine şi cea care se priveşte, lucrul se întîmplă deoarece însăşi existenţa e constituită de o dublă relaţie: între afirmarea care o instituie şi care depăşeşte conştiinţa, şi o lacună în ordinea fiinţei pe care o dovedeşte sentimentul greşelii, al eşecului şi al singurătăţii. „Lipsa de egalitate a existenţei faţă de ea însăşi" e primordială faţă de pluralitatea nucleelor de reflecţie. Ea e cea care pune, în centrul fîlosofiei, sarcina însuşirii

afirmării originare prin semnele propriei ei activități în lume sau în istorie. Tot ea face din filo-sofie o etică, în sensul puternic şi vast pe care 1-a dat acestui cuvînt Spinoza, altfel spus o istorie exemplară a dorinței de a fi.
Ce se întîmplă, în această etică, cu teoria semnului a cărei dublă schițare, ca teorie a motivului şi a valorii, am văzut-o în teza din 1924? Acum tema a doua o înglobează pe prima; iar dacă-şi poate juca rolul e din cauză că acest rol e degajat de o teorie prealabilă a normelor; mai presupune un singur lucru: raportul pe care libertatea îl stabileşte cu lumea în inima *operei.*
într-adevăr, ceea ce succede în mod imediat lipsei de egalitate a existenței cu ea însăşi e „alternanța" a două mişcări, „concentrarea eului în propria-i sursă" şi „expansiunea lui în lume". Reaşezată în cîmpul acestei alternanțe, problema valorii primeşte o nouă semnificație: „Ceea ce reflecția îşi însuşeşte şi afirmă ca pe o pură conştiință de sine e însuşit de Eu ca valoare în măsura în care el se creează şi devine realmente pentru sine. Lucru care înseamnă că valoarea apare în vederea existenței

şi pentru existență, atunci cînd pura conştiință de sine se răsfrînge în lume, devenind principiu sau regulă de acțiune, precum şi măsură a satisfacției într-o conştiință concretă". Tocmai în această dinamică regăsim uitarea actului în semn: „Valoarea e mereu legată de ocultarea principiului care o întemeiază şi o susține... Din acest punct de vedere, ocultarea principiului generator al valorii e expresia unei legi care afectează toate manifestările spiritului uman Ceea ce Mâine de Biran spune despre semne, adică despre actele care-i revelează conştiinței puterea ei constitutivă trebuie spus şi despre valori". Cu toate acestea, ocultarea „nu e scădere sau slăbire a principiului", ca în filosofiile neoplatoniciene ale inteligibilului. Riscul trădării e chiar pe calea încercărilor fără de care nu poate exista recuperare de sine.
Putem merge mai departe de legea semnului? Nabert sugerează că alunecarea predicatului de valoare - curajos, generos - la esența curajului, a bunătății, procedează din uitarea „caracterului fundamental al spiritului.. .care constă în a se lăsa afectat de propriile-i creații". Afectarea sinelui de către sine, deja invocată de Kant în a doua ediție a *Criticii,* face posibilă dedublarea mişcării generatoare şi a legii interne a acestei mişcări: o esență ia naştere atunci cînd actul creator se retrage din creațiile lui şi din ritmurile lui de existență intimă, oferite de acum contemplării. Afectarea sinelui de către sine pare a fi un fel de inerție a imaginației productive: „E limpede că idealitatea valorilor cunoscute nu e nimic altceva decît idealitatea creațiilor şi a direcțiilor permanente ivite din imaginația productivă, devenite reguli de acțiune şi de evaluare pentru conştiința individuală. Desigur, ele sînt învelite cu o autoritate care depăşeşte mişcările contingente ale conştiinței, însă numai dedublarea spiritului, capabil de a crea şi, în acelaşi timp, de a se lăsa afectat de prorpiile-i creații, dă un caracter amăgitor transcendenței esențelor".
Poate că ar trebui să vedem aici legea oricărui simbol, care, aşa cum ne-a arătat psihanaliza, ascunde şi dezvăluie, exprimă şi deghizează. Nabert schițează şi el o asemenea generalizare, explorînd drumul invers, de la dorință la valoare, printr-o mişcare asemănătoare celei din cartea anterioară şi coborînd de la tendința psihologică la motiv şi la act. Plecînd de la dorință, vom spune că tot sensul şi toată pretenția valorii e de „a obține de la real şi de la viață... o expresie a intenției creatoare care depăşeşte orice expresie şi orice realizare". Supraînălțarea dorinței prin valoare e însă tocmai trecerea la simbol: „Condiții de rigoare neîncetat

sporită, reguli, forme, semne, limbaje substituie percepții sau noi acțiuni acțiunilor şi percepțiilor care aveau loc în direcții înscrise în instinct... Fiecare din sistemele de simboluri produse conform acestei voințe de rigoare e, înainte de toate, un fel de metodă de dizolvare a realului aşa cum îi apare el conştiinței imediate".
Prin dublul acces la valoare - obiectivarea actului pur şi simbolizarea .dorinței naturale - ajungem la nucleul mult căutat: ca şi la Kant, „imaginația face trecerea". Ea ascunde o dublă putere de expresie, deoarece „simbolizează" principiul verificîndu-1 şi ridică dorința la simbol prin voința de rigoare. Despre imaginație putem spune că „ea creează instrumentul şi materia valorii, precum şi valoarea însăşi". Cheia dedublării între pura producere a actelor şi ocultarea lor în semne, care ne-a preocupat în acest articol, ar trebui căutată în imaginație şi în legea afectării sinelui de către sine, care îi aparține - şi care e timpul însuşi. Creația izbucneşte ca durată, însă operele se depun în spatele duratei ca timp, rămînînd inerte, oferite privirii, ca obiecte de contemplat sau ca esențe de imitat.
Dacă am vrea să rezumăm printr-un singur titlu acest joc al manifestării şi al ocultării în motiv şi în valoare ar trebui să alegem cuvîntul „fenomen".
Fenomenul e manifestarea într-o „expresie sesizabilă" a unei „operații interioare care nu poate fi sigură că e ceea ce a decît tinzînd spre expresie". Fenomenul e corelatul siguranței de sine în diferența față de sine; pentru că nu ne posedăm în mod imediat pe noi înşine, ci sîntem mereu inegali

față de noi, şi pentru că, aşa cum arată *Experiența interioară a libertății,* nu producem niciodată actul total pe care-1 adunăm şi-1 proiectăm în idealul unei alegeri absolute - trebuie să ne însuşim fără încetare propria noastră ființă prin multiplele expresii ale dorinței noastre de a fi.
Recurgerea la fenomen e întemeiată chiar în structura afirmării originare ca diferență şi ca raport între conştiința pură şi conştiința reală. Legea fenomenului e, în mod inseparabil, o lege a expresiei şi o lege de ocultare. înțelegem aşadar de ce „lumea sensibilă în întregimea ei şi toate ființele cu care sîntem în legătură ne apar uneori ca un text ce trebuie descifrat". Folosind un alt limbaj decît cel al lui Nabert, dar pe care opera lui îl încurajează, vom spune: deoarece reflecția nu e intuiția sinelui de către sine, ea poate şi trebuie să fie o hermeneutică.

HEIDEGGER ŞI PROBLEMA SUBIECTULUI

Ceea ce e important să înțelegem acum e semnificația criticii, foarte cunoscută, a relației subiect-obiect, ce susține negarea priorității *cogito*-ului. Subliniez cuvîntul „semnificație", deoarece vreau să arăt că această negare implică mult mai mult decît simpla respingere a oricărei noțiuni de *ego* sau de Sine, ca şi cum aceste cuvinte ar fi lipsite de orice semnificație sau ca şi cum aceste noțiuni ar fi infectate în mod necesar de rătăcirea fundamentală care inspiră toate filosofiile născute din *cogito*-ul cartezian. Forța ontologiei practicată de Heidegger întemeieiază ceea ce voi numi *hermeneutica lui «sînt»,* care, în acelaşi timp, procedează din respingerea cogrto-ului. conceput ca simplu principiu epistemologic, şi desemnează un strat al ființei care trebuie aşezat sub *cogito.* Pentru a putea înțelege relația complexă dintre *cogito* şi hermeneutica lui «sînt», voi raporta această problematică la distrugerea istoriei filosofiei pe de o parte, şi pe de altă parte la repetarea sau recolectarea intenției ontologice prezentă în *cogito,* uitată în formularea lui Descartes.
Această teză generală sugerează următoarea ordine de discuție:
1. Luînd ca ghid introducerea lui Heidegger la *Ființă şi timp,* îmi voi îndrepta atenția asupra legăturii primordiale ce se stabileşte între problema ființei şi ivirea *lui Dasein* în chiar procesul de interogare prin cel ce pune întrebarea. Această legătură primordială face posibilă, simultan, distrugerea cogz'to-ului ca adevăr prim şi restituirea lui în plan ontologic ca «sînt».
2. Trecînd la *Drumurile pierdute,* şi mai ales la eseul intitulat *Epoca concepțiilor despre lume,* voi dezvolta principala critică a *cogito-vixxi,* cu scopul de a arăta că e vorba mai puțin de o critică a cogz'to-ului ca atare, şi mai mult de o critică a metafizicii care-1 susține: în acest fel,

critica se va concentra asupra concepției existentului ca *Vorstellung,* ca „reprezentare".
3. Odată încheiată trecerea prin temele de mai sus, destructive în sens heideggerian, voi încerca să explorez hermeneutica pozitivă a lui «sînt», care înlocuieşte cogifo-ul, în toate sensurile cuvîntului a înlocui. Această a treia analiză va avea ca bază paragrafele 9, 12 şi 25 *ăinFiințăşi timp,* ca şi ceea ce e spus în ele despre Sine.
în acest moment, mi s-ar putea obiecta că analiza nu se justifică decît atîta timp cît ne referim la Heidegger I, şi că se situează în afara problemei „răsturnării" *(Kehre).* Oare *Kehre* nu pune capăt relației complexe cu cogffo-ul? Iată de ce voi încerca, în partea a patra, să arăt că implicarea circulară a lui *Sein* şi a lui *Dasein,* între problema ființei şi Sine, despre care e vorba în introducerea la *Ființă şi timp,* continuă să domine filosofia tîrzie a lui Heidegger. Ea se manifestă însă la nivelul filosofiei limbajului, şi nu la nivelul analiticii *hiiDasein.* Dorința de „a aduce ființa în limbaj" repetă aceeaşi problematică, altfel spus ivirea ființei care «sînt» în şi prin manifestarea ființei ca atare. Această a doua dovadă - sau verificare prin proba contrarie -, pe care mi-ar fi plăcut să o pot dezvolta pe îndelete, va fi doar schițată. în ansamblul ei, problema se deplasează în cîmpul filosofiei heideggeriene a limbajului. Cu alte cuvinte, ivirea lui *Dasein* ca atare şi cea a limbajului ca vorbire constituie *o problemă unică.*
I. Voi lua ca punct de plecare şi ca ghid ceea ce eu numesc legătura primordială dintre problema ființei şi ivirea lui *Dasein* ca cel ce pune întrebarea.
Cunoaştem cu toții prima frază din *Ființă şi timp:* „în zilele noatre, problema ființei a fost uitată". Acest mod de a începe arată clar că accentul s-a deplasat, de pe o filosofie care pleacă de la *cogito* ca de la un adevăr primordial, pe o filosofie care pleacă de la problema ființei ca de la o problemă uitată - şi tocmai în *cogito.* Cu toate acestea, lucrul important e faptul că problema ființei e pusă ca întrebare, mai precis că ea apare în tratarea conceptului de „întrebare", care face referire la un Sine. Ce înseamnă însă faptul că problema ființei apare sub formă de întrebare, şi că ceea ce a fost uitat nu e doar ființa ci problema ființei? Uitarea se referă la întrebare, dar nu e vorba de o simplă precauție pedagogică, în întrebarea ca întrebare avem o structură care are implicații definite pentru problema noastră. Ele sînt de două feluri.

Problema ca atare implică negarea priorității afirmării sinelui sau a tezei sinelui ca un *cogito.* Prin aceasta nu trebuie să înțelegem că problema, ca atare, ar acoperi un grad de incertitudine şi de

îndoială pe care nu l-am mai putea găsi în *cogito.* Opoziția e tot de tip epistemologic. Obiecția împotriva cogito-ului cartezian constă, foarte simplu, în faptul că el se sprijină pe un model prealabil de certitudine prin care se măsoară şi se confirmă. în acest fel, structura problemei nu e definită prin nivelul epistemologic, şi nici prin faptul că punem o întrebare din cauză că nu avem certitudini. Ceea ce e important în întrebare e faptul că ea e reglată de cel căruia i se adresează, sau de lucrul în legătură cu care e pusă. „Orice întrebare e căutare. Orice căutare îşi ia direcția prealabilă de la obiectul ei... Orice întrebare are, ca întrebare, un obiect de care se interesează: lucrul căutat *(hat sein Befragtes)".* Această primă implicare va fi dezvoltată ca un aspect negativ în critica *cogito-ulni.* în acelaşi timp însă, descoperim posibilitatea unei noi filosofii a ego-ului, în sensul că *ego-nl* autentic e constituit de întrebarea însăşi. Prin ego-ul autentic nu trebuie să înțelegem o subiectivitate epistemologică oarecare, ci ființa care pune întrebări. Acest *ego* nu mai e un centru, deoarece problema şi semnificația ființei sînt centrul uitat, care trebuie regăsit de filosofie. în afirmarea ego-ului avem de-a face cu uitarea întrebării ca întrebare şi cu naşterea ego-ului ca ființă ce pune întrebări. Tocmai acesta e obiectul studiului de față.

£go-ul implicat în întrebare nu se afirmă prin siguranța de sine. Se afirmă ca fiind o ființă, o ființă pentru care interogația asupra ființei există. Să aruncăm o privire asupra primei referiri la *Dasein,* în *Ființă şi timp.* „A tinde la ceva, a înțelege, a alege, a ajunge la un scop sînt determinări constitutive ale oricărei întrebări şi, prin aceasta, modalități de a fi ale unui existent determinat, ale existentului ce sîntem noi înşine, cînd punem întrebări". Astfel, eu sînt implicat în căutare ca o ființă care *este,* nu ca una *cure gîndeşte.* Pentru a elabora adecvat problema ființei, trebuie să asumăm un existent, *ein Seiendes:* „Afirmarea acestei chestiuni, ca mod de a fi al unui *existent,* e determinată ea însăşi de obiect, ■ pe care-1 cercetăm, prin ființă, în acest existent. Existentul pe care-1 reprezentăm noi înşine şi care, prin ființa lui, are, printre altele, posibilitatea de a pune întrebări, va fi desemnat de noi prin cuvîntul*Dasein".*

în acest fel, opoziția față de cogito devine mai subtilă, în măsura în care problema lui *Dasein* are o oarecare prioritate în problema ființei. Această prioritate, care a dus la atîtea erori, şi înainte de toate la

interpretările antropologice *din Ființă şi timp,* rămîne o prioritate ontică, amestecată cu prioritatea ontologică a problemei ființei. Iar această relație e originea unei noi filosofii a ego-ului. Cunoaştem cu toții formularea celebră conform căreia „caracterul ontic propriu lui *Dasein* se referă la faptul că el e ontologic". în termeni mai limpezi: „înțelegerea ființei e ea însăşi o determinare a *lui Dasein".* Iată-ne în fața unei relații circulare, care nu e un cerc vicios. Heidegger încearcă să stăpînească această situație extraordinară în următoarea frază: „Nu un raționament circular cuprinde problema sensului ființei, ci o remarcabilă „referire", în egală măsură anticipativă şi retrospectivă *(Riick- oder Vorbezegon-heit),* a obiectului căutat - ființa - la întrebare ca mod de a fi al unui existent".

Sîntem în fața naşterii subiectului: problema sensului ființei trimite, înainte şi înapoi, la căutarea însăşi, ca mod de a fi al unui *ego* posibil. Propun să luăm această relație ca fir conducător pentru restul discuției, în ea e cuprinsă nu numai contestarea filosofiei cogzfo-ului, ci şi restituirea acesteia în ontologie, în măsura în care problema ultimă a lui Descartes nu a fost *gîndesc,* ci *sînt,* cum ne arată de altfel seria de propoziții care, plecînd de la existența ego-ului, ajunge la existența lui Dumnezeu şi a lumii.

II. Contestarea cogzfo-ului e o parte a distrugerii istoriei ontologiei, aşa cum apare în introducerea la *Ființă şi timp.* în vestitul paragraf consacrat lui Descartes putem citi că teza lui *cogito sum* e rezultatul „unei omisiuni esențiale: a ontologiei *luiDasein;* în «radicala» lui putere de inaugurare, el lasă nedeterminat modul de a fi al ființei cugetătoare, mai precis *sensul existențial al lui sum".* în ce constă omisiunea? Sau, mai curînd, ce hotărîre precisă 1-a făcut pe Descartes să lase deoparte problema semnificației ființei pe care-o posedă existentul? *Ființăşi timp* răspunde doar parțial: „certitudinea absolută a *cogito-ului"* 1-a scutit de a pune problema sensului existențial al existentului. Iar acum problema e următoarea: în ce sens căutarea certitudinii e în acelaşi timp uitarea ființei?

Problema e elaborată într-un text din 1938, *Epoca «concepțiilor despre lume».* Din el aflăm că *cogi*fo-ul nu e un enunț nevinovat. El aparține unei perioade a metafizicii pentru care adevărul e adevărul existenților şi care, ca atare, reprezintă uitarea ființei. Cum şi în ce sens *cogito*-\x\ aparține vîrstei metafizice? Argumentul e strîns şi trebuie urmărit cu grijă. Solul filosofic din care a ieşit *cogito-ul* e, fără îndoială,

cel al ştiinței; în mod mai general însă e o modalitate de a înțelege prin care „cercetarea dispune de existent" grație unei „reprezentări explicative". Prima presupoziție e prin urmare faptul că punem problema ştiinței în termeni de căutare *(suchen),* ceea ce implică obiectivarea existentului şi aşezarea lui în fața noastră *(vor-Stellung).* Astfel, omul ce calculează poate fi sigur *(sicher)* şi poate avea

certitudini *(gewiss)* despre existent. în acest punct, în care problema certitudinii coincide cu cea a reprezentării, apare momentul *cogito-ului.* în metafizica lui Descartes, existentul a fost definit, pentru întîia dată, ca obiectivitate a unei reprezentări, iar adevărul ca certitudine a reprezentării. Or, odată cu obiectivitatea apare şi subiectivitatea, în sensul că ființa ce are certitudinea obiectului e replica afirmării unui subiect. în acest fel, avem simultan *afirmarea* subiectului *şipropunerea* reprezentării. E epoca lumii ca tablou *(Bild).* Să încercăm să înțelegem mai precis acest nou pas. Am introdus subiectul, însă nu subiectul în sensul lui *eu,* ci în sensul de *substratum:* inițial, *subjectum* nu semnifică *ego* ci, conform grecescului *hypokeimenon* şi latinescului *substratum,* ceea ce adună lucrurile laolaltă pentru a constitui o bază, o temelie. *Subjectum* nu e însă omul, şi deloc eul. Cu Descartes, omul devine primul şi realul *subjectum,* prima şi reala temelie. Apare astfel un fel de complicitate şi de identificare între două noțiuni, ale lui *subjectum* ca temelie şi ca eu. Subiectul, precum eu însumi, devine centrul la care se raportează existentul *(das Seiende);* lucrul e însă posibil doar pentru că lumea a devenit o imagine, un tablou *(Bild),* şi pentru că stă ca atare în fața noastră: „Cînd lumea devine tablou, totalitatea existentului e cuprinsă şi fixată ca ceva prin care omul se poate orienta, ca ceva pe care el vrea să-1 aducă şi să-1 aibă în fața lui, aspirînd astfel să-1 oprească, într-un sens definit, într-o reprezentare". Caracteristica de reprezentare ce se leagă de existent e corelatul ivirii omului ca subiect.

în acest fel, existentul e adus în fața omului ca ceva obiectiv, de care acesta poate dispune.Conform acestei analize, *cogito-ul* nu e un adevăr intemporal; el aparține unei epoci, primei epoci în care lumea apare ca tablou; tocmai de aceea nu există *cogito* la greci, căci pentru ei „omul nu priveşte lumea, fiind mai degrabă privit el însuşi de existent, şi ca atare cuprins, conținut şi astfel dus în şi prin deschiderea existentului". Heidegger nu spune că nu a existat om pentru greci; dimpotrivă, omul avea o esență şi un sens: „să adune laolaltă tot ce se deschide în deschiderea lui, să salveze şi să mențină totul adunat, chiar dacă rămînea

211

expus la sfîşiere lăuntrică şi la confuzie". Să reținem această temă, pentru că o vom regăsi la sfîrşit; e cheia ce-1 leagă pe Heidegger I de Heidegger II în ceea ce priveşte continuitatea filosofîei Sinelui. Să reținem şi faptul că *cogito-ul* nu e un absolut: el aparține unei epoci, epoca „lumii" ca reprezentare şi tablou. Omul intră în scenă şi se afirmă, pe el însuşi dar şi scena pe care existentul va apărea, se va prezenta, va deveni tablou. Pretenția de a domina existentul ca un tot e doar consecința, cea mai de temut în epoca tehnicii, a ivirii omului pe scena propriei lui reprezentări. Forța acestei analize e faptul că nu rămîne la nivelul cogito-ului»ca argument. Nu discutăm despre *ergo* din *cogito ergo sunt;* analiza merge mai departe, şi aduce la lumina zilei evenimentul din subsolul culturii noastre, mai precis: evenimentul sau întîmplarea fericită *(Ereignis)* ce afectează existentul ca pe un tot. Aşa s-a născut umanismul, dacă prin umanism înțelegem „interpretarea filosofică a omului care explică şi evaluează totalitatea existentului plecînd de la om şi avînd ca scop omul".

Acum înțelegem în ce sens *cogito-ul* aparține tradiției metafizice: relația subiect-obiect interpretată ca *Bild,* ca tablou, ca imagine şterge şi ascunde apartenența la ființă a lui *Dasein.* Ascunde şi procesul adevărului ca dezocultare a acestei implicații ontologice. Critica pe care am schițat-o poate însă epuiza orice relație posibilă a analiticii lui *Dasein* cu tradiția cogz'to-ului?

Voi arăta mai jos, pe scurt, că distrugerea *cogito-vXm.,* asociată cu deconstruirea epocii în care a apărut, e condiția unei repetări echilibrate a problemei ego-ului.

III. întorcîndu-ne la punctul de plecare putem stabili că problema ego-ului nu e exclusă de critica de mai sus. *Dasein* se referă la el însuşi. Are caracterul Sinelui. Desigur, nu e definit ca referire la sine, ci prin relația lui cu problema ființei. Cu toate acestea, ceea ce face ca *Dasein* să se refere la sine e întrebarea ca atare: „Existentul ce sîntem, care, printre altele, are şi posibilitatea de a pune întrebări, va fi desemnat prin cuvîntul *Dasein" (Ființaşi timp).* Şi mai departe: „Numim *existență* ființa față de *careDasein* se comportă într-un fel sau altul, dar mereu într-un anume fel".Apare însă o problemă, din cauza coincidenței dintre cele două definiții ale *luiDasein:* cel ce pune întrebări şi cel ce trebuie să fie ceea ce este ca ființă proprie. Cred că identitatea celor două definiții ale lui *Dasein* nu e altceva decît *Riickbezogenheit,* referința retrospectivă, de la care am plecat. în capitolele 9,12 şi 25 din *Ființă şi timp,* Heidegger

212

explică în ce *sznsDasein* implică existențialitatea. *Dasein* trebuie înțeles mereu în termeni de existență, adică plecînd de la posibilitatea ca el să fie - sau să nu fie - el însuşi. Ar fi inutil să obiectăm că aici avem latura existentului, şi că Heidegger nu se opreşte la existent ci la existențial; existențialitatea nu e altceva decît ansamblul structurilor unei ființe care există doar la modul reluării sau al omisiunii propriilor posibilități. Dacă *cutare* decizie poate fi numită o decizie de existență, *faptul că* trebuie să decidem e un „existențial" al existenței. Astfel, cercul compus din *Dasein* şi din ființa pe care o menționăm mai sus are acum forma unui cerc între existentialitate şi ființă.

Or, acest cerc nu e altceva decît cercul celui ce pune întrebări şi al lucrului în legătură cu care sînt puse întrebările. Faptul e implicat în orice fel de chestionare; marea diferență față de *cogito-ul* cartezian rezidă în aceea că prioritatea ontică de care am vorbit nu implică nimic cu caracter imediat: „Fără îndoială, nu e suficient să spunem că *Dasein* e apropiat de noi din punct de vedere ontic, sau că e tot ce poate fi mai apropiat de noi - adevărul e că sîntem noi înşine *Dasein.* Dar în ciuda sau din cauza acestui fapt, el e tot ce poate fi mai îndepărtat de noi din punct de vedere ontologic." Iată de ce reluarea lui «sînt» nu se referă doar la o fenomenologie, în sensul descrierii intuitive, ci şi la o interpretare, tocmai pentru că «sînt» a fost uitat; trebuie regăsit printr-o interpretare care dezocultează. «Sînt» devine tema unei hermeneutici, şi nu doar a unei descrieri intuitive, din cauză că lucrurile cele mai apropiate de noi din punct de vedere ontic`sînt cele mai îndepărtate de noi din punct de vedere ontologic. Din acest motiv, reluarea cogz'to-ului e posibilă doar printrmo mişcare regresivă ce pleacģ de la fenomenul lui «a fi în lume» ſi priveşte`spre problema ființei care e cel ce e în lume.
Semnificația întrebării e însă ascunsă. Citim în paragraful 25, care ar fi bine să fie comparat în amănunt cu psihanaliza lui Freud, că problema lui *cine* rămîne şi trebuie să rămînă o problemă. Această problemă are aceeaşi structură problematică ca şi problema ființei. Nu e un dat, ceva pe care ne putem sprijini, ci ceva ce trebuie cercetat. Nu e o afirmare - o pro-punere -; *cine* rămîne o problemă pentru el însuşi, deoarece problema Sinelui ca Sine e mai întîi ascunsă. Ea se întrepătrunde cu problema impersonalității personalizate a lui *on* din franceză, dar nu din întîmplare, şi apare în contextul investigării cotidianului, adică al lumii în care „fiecare dintre noi e celălalt, şi nimeni nu e el însuşi". Această

situație încurcată face din *ego* o întrebare, nu un dat: „Se poate ca acel cine din *Dasein-u*\ cotidian să nu fie cel ce sînt eu".
Nicăieri nu e mai limpede decît aici că fenomenologia e o hermeneutică, tocmai pentru că nicăieri apropierea, ce aparține ordinii ontice, nu e mai înşelătoare. E momentul să repetăm cu insistență sporită: „Mai întîi, *cine* din *Dasein* nu pune doar o problemă *ontologică;* chiar şi în *plan ontic* rămîne ascuns". Disimulare care nu implică vreun scepticism în ceea ce priveşte problema Sinelui. Dimpotrivă, *eu* rămîne o caracteristică esențială a lui *Dasein,* şi din acest motiv trebuie interpretat existențial. După cum ştim, această parte din *Ființă şi timp* încep'fe cu o anchetă asupra întîlnirii cu celălalt şi asupra ființei cotidianului. Nu vom dezvolta această analiză; e suficient că am instalat-o în locul ei filosofic. Nu putem înainta în problema lui *cine* fără să introducem problema vieții cotidiene, a cunoaşterii de Sine, a relației cu celălalt- şi în cele din urmă a relației cu moartea. Pentru Heidegger, cel puțin în *Ființă şi timp* (şi aceasta e diferența principală față de al doilea Heidegger), autenticitatea lui *cine* poate fi atinsă doar după ce am derulat întregul proces şi după ce avem acces la tema libertății pentru moarte. Doar atunci există un *cine.* In viața cotidiană nu există un *cine,* ci doar un fel de Sine anonim: *on.* Ceea ce înseamnă că problema Sinelui rămîne formală atîta timp cît nu am desfăşurat întreaga dialectică dintre existența inautentică şi cea autentică. în acest sens, problema *cine* a lui *Dasein* se deschide asupra problemei lui *a-putea-fi-un-sine* ca un tot. Recapitularea existenței în fața morții e răspunsul la interogația asupra lui ane *âinDasein.* Şi astfel hermeneutica lui *sînt* culminează în hermeneutica totalizării finite în fața morții.
IV. Ajuns aici, aş dori să reintroduc obiecția invocată în introducere. Am putea spune că hermeneutica lui *sînt* aparține cărții *Ființă şi timp,* şi că răsturnarea dintre primul şi al doilea Heidegger implică dispariția hermeneuticii *lui sînt.* La drept vorbind, obiecția ar trebui să fie extinsă la întreaga problematică a Sinelui, a existenței inautentice şi autentice, ca şi a deciziilor de luat în fața morții. S-ar putea spune, de asemenea, că toate aceste teme se leagă prea mult de existent, fără a fi existențiale, că trebuie ca ele să se estompeze şi ca exegeza lui *Dasein* să cedeze locul exegezei cuvîntului poetic şi rostirii gînditorului. Convingerea mea e, dimpotrivă, că există o continuitate între cei doi Heidegger, şi anume în persistența cercului descris mai sus: referința retrospectivă şi anti-

cipantă între ființa despre care punem întrebări şi cel ce întreabă, ca mod de a fi. Problema analiticii lui *Dasein* a dat înapoi, însă cercul subzistă, atîta doar că e exprimat în termeni noi. De pildă, îl regăsim în centrul *filosofiei limbajului,* care, pînă la un punct, înlocuieşte analitica lui *Dasein.*
Problemele ce se refereau la Şinele din *Dasein* reapar în cîmpul limbajului; acum, ele se referă la problemele cuvîntului şi ale vorbirii - în speță la modul în care ființa e adusă în limbaj. în ultimele opere ale lui Heidegger, cuvîntul introduce aceeaşi problematică ca şi *Da* din *Dasein,* în măsura în care, în felul lui, cuvîntul e un *Da.* In *Introducere în metafizică,* Heidegger vorbeşte astfel despre cuvînt, mai bine spus despre denumire, despre*Nennen:* „Cuvîntul, actul de a numi, restabileşte în propria-i ființă existentul ce se descoperă, ce soseşte grăbit, imediat, de dinainte puternic, şi îl păstrează în evidența, caracterul delimitat şi constanța ființei". *inNennen,* cuvîntul ține ascuns ceea ce a fost deschis ca atare; tocmai prin aceasta e expresia lui *noein* - sau a gîndirii, *Denken* -, în care se amestecă

recolectarea ce acceptă şi violența delimitării. în acest fel, *denumirea* desemnează locul şi rolul omului în limbaj. Ființa e adusă în limbaj, iar o ființă finită, capabilă de rostire, se naşte chiar acum. *Formarea cuvîntului* marchează simultan deschiderea ființei şi închiderea în finirudinea limbajului: ceea ce Heidegger desemnează prin cuvintele „a restabili" şi „a păstra". „Păstrînd", ființa umană cuprinde, exercită o violență, începe să ascundă. Sîntem în punctul în care dominarea prin rațiune a ființei de către om, de exemplu în ştiința logicii, e posibilă. Această posibilitate trebuie prinsă la sursa ei, în punctul în care limbajul captează realitatea în cuvînt. Actul punerii laolaltă, /ogorul, implică delimitarea prin care ființa e constrînsă să se manifeste. Din acest punct de vedere, putem spune că există o violență a cuvîntului. Trebuie să înțelegem că disimularea e un aspect al manifestării; ea face posibilă iluzia conform căreia „avem", ca oameni, limbajul „la dispoziția noastră". De acum, *Dasein* se va putea socoti creatorul limbajului.
Aceasta e reluarea şi repetarea nu doar acogzfo-ului, ci şi a analiticii lui *Dasein.* Heidegger I e şi el reluat şi repetat în filosofia limbajului lui Heidegger II. Explozia limbajului nu e altceva decît explozia lui *Dasein,* deoarece explozia lui *Dasein* semnifică faptul că, în limbaj, ființa e adusă la expresie. Ivirea „cuvîntului" sub presiunea ființei repetă întocmai ivirea lui *Da* din *Ființă şi timp,* ca cineva care pune întrebări în legătură cu ființa.
215
Paralelismul e mai complet decît ne-am putea aştepta. Noțiunea de Sine *dinFiințăşi timp* (capitolul IV) pretinde o hermeneutică a lui *sînt* şi culminează în rezolvarea care e proprie libertății pentru moarte. în acelaşi fel, afirmarea omului prin limbaj poate avea ca rezultat dominarea limbajului de către logică şi instituirea puterii de judecare ca tribunal în fața căruia trebuie să compară ființa. Şi astfel, apariția lui *Dasein* e legată de exigența de a face din limbaj lucrarea noastră proprie. Viața din *Ființă şi timp* pe care am numit-o „libertate pentru moarte" are ca replică, în Heidegger II, umilința poetului şi a gînditorului, uniți prin cuvîntul care-i creează. în *Urdichtung,* poezia originară,*poetul aduce la lumină un limbaj în care atotputernicia ființei întemeiază puterea omului şi a limbajului sau. Aş spune că *Urdichtung* înlocuieşte libertatea pentru moarte, ca răspuns la problema lui *cine* şi a autenticității lui *cine. Dasein-ul* autentic ia naştere din răspunsul dat ființei; răs-punzînd, el păstrează forța ființei prin mijlocirea puterii cuvîntului. Aceasta e ultima repetare a lui *sum,* a lui «sînt», dincolo de distrugerea istoriei filosofiei şi de deconstruirea cogzfo-ului privit ca simplu principiu epistemologic.
Iată concluziile mele: mai întîi, distrugerea *cogito-uhii,* ca ființă ce se afirmă pe sine sau ca subiect absolut e reversul hermeneuticii lui «sînt» în sensul în care eul e constituit prin relația lui cu ființa. Apoi, henneneutica lui «sînt» nu e fundamental alta de la *Ființă şi timp* la ultimele eseuri ale lui Heidegger; ea rămîne fidelă formulei „referinței retrospective şi anticipante" care merge de la ființă la om. în sfîrşit, dialectica similară între viață autentică şi viață inautentică conferă acestei hermeneutici o formă concretă. Diferența fundamentală între Heidegger I şi Heidegger II ar fi prin urmare aceasta: Şinele nu mai trebuie să-şi caute autenticitatea în libertatea pentru moarte, ci în *Gelassenheit,* în liniştea darului poetic.

216

PROBLEMA SUBIECTULUI: SFIDAREA SEMIOLOGIEI

Unii spun că filosofia subiectului e amenințată cu dispariția. Foarte bine. Să nu uităm însă că, dintotdeauna, această filosofie a fost contestată. Nu a existat niciodată o filosofie a subiectului, ci mai curînd o serie de stiluri de reflecție, rezultat al unei strădanii de redefinire impusă de contestarea însăşi.
Cogito-al lui Descartes de exemplu nu poate fi izolat, ca o propoziție imuabilă, de un adevăr veşnic ce trece peste istorie La Descartes, *cogito*-ul e doar un moment al gîndirii; încheie un proces şi deschide o înlănțuire. E contemporan cu o viziune a lumii în care obiectivitatea se etalează ca un spectacol pe care-1 priveşte în mod suveran. Şi mai ales, *cogito-u*\ lui Descartes e doar unul dintre vîrfuri - chiar dacă e cel mai înalt - al unei serii de *cogito-uri* ce constituie tradiția reflexivă. în acest lanț sau tradiție, fiecare expresie a *cogito-ulm* o reinterpretează pe cea care o precedă. în acest sens am putea vorbi de un *cogito* socratic („Ai grijă de sufletul tău"), de unul augustinian (omul „interior" se află la articularea lucrurilor „exterioare" cu adevărurile „superioare"), de unul cartezian, de unul kantian („propoziția*gîndesc* trebuie să-mi însoțească toate reprezentările"). „Eul" lui Fichte e, fără îndoială, martorul cel mai semnificativ al filosofiei reflexive moderne. Cum a arătat Jean Nabert, nu există filosofie reflexivă contemporană care să nu-1 reinterpreteze pe Descartes prin Kant şi Fichte. „Egologia" pe care Husserl a încercat să o grefeze pe fenomenologie e unul dintre aceste gesturi.
După exemplul cogz'fo-ului socratic, toți vor să răspundă unei sfidări: sofistică, empirică sau, în sens invers, dogmatism al ideii, afirmarea unui adevăr fără subiect. Prin această sfidare, filosofia reflexivă e

invitată nu să rămînă identică sieşi respingînd asalturile adversarului, ci să se
217
sprijine pe acesta, să facă cu el un cuplu, chiar dacă de acolo apare cea mai mare contestare.
Vom examina două contestări: psihanaliza şi structuralismul, pla-sîndu-le sub titlul comun de sfidare semiologică. Le e comună reflecția *asupiasemnului,* care repune în discuție intenția sau pretenția de a socoti reflecția subiectului asupra lui însuşi şi afirmarea subiectului *de către* el însuşi ca un act original, fundamental şi fondator.

I. CONTESTAREA PSIHANALIZEI

Psihanaliza merită să fie invocată în primul rînd, deoarece introduce contestarea chiar acolo unde Descartes a crezut că găseşte solul ferm al certitudinii. Freud sapă adînc sub efectele de sens ce constituie cîmpul conştiinței şi dezvăluie jocul fantasmelor şi al iluziilor sub care se ascund dorințele noastre. La drept vorbind, contestarea primatului conştiinței merge şi mai departe, deoarece explicarea prin psihanaliză, cunoscută sub numele de topică, constă în a institui un cîmp, un loc, mai curînd un şir de locuri, fără legătură cu percepția internă a subiectului. Aceste „locuri" - inconştient, preconştient, conştient - nu sînt definite prin proprietăți descriptive sau fenomenologice, ci ca *sisteme,* adică ca ansambluri de reprezentări şi de afecte reglementate de legi specifice şi intrînd în raporturi reciproce ireductibile la vreo calitate a conştiinței ori la vreo determinare ca „fapt trăit".
în acest fel, explicarea începe cu suspendarea generală a proprietăților conştiinței. Avem de a face cu o antifenomenologie, care cere nu reducerea *la* conştiință, ci reducerea conştiinței însăşi.
Această renunțare prealabilă e condiția decalajului de cîmp a tuturor analizelor freudiene în legătură cu descrierile „faptelor trăite" ale conştiinței.
De ce atîta rigoare? Deoarece inteligibilitatea efectelor de sens furnizate de conştiința imediată - vise, simptome, fantasme, folclor, mituri, idoli - nu poate fi cucerită la acelaşi nivel de discurs ca şi aceste efecte de sens. Iar această inteligibilitate e inaccesibilă conştiinței, pentru că ultima e despărțită, ea însăşi, de nivelul constituirii sensului prin bara refulării. Cheia topicii freudiene e ideea că conştiința e ruptă de propriul ei sens printr-un obstacol pe care nu-1 cunoaşte, şi pe care nu-1 poate
218
stăpîni: plasînd sistemul inconştientului în afara oricărei atingeri exterioare, dinamismul refulării pretinde o tehnică de interpretare corelată cu distorsionările şi deplasările pe care munca visului şi activitatea nevrotică le ilustrează exemplar.
Din cele de mai sus rezultă că însăşi conştiința e doar un simptom, motiv pentru care putem spune că e un sistem ca oricare altul, mai precis sistemul perceptiv, care reglementează accesul nostru la realitate. Cu siguranță, în acest sistem conştiința nu e un neant (vom reveni la aceasta); e locul tuturor efectelor de sens cărora li se aplică analiza, însă nu e nici principiu, nici instanță de decizie, nici măsură a lucrurilor. Pentru filosofiacogi'to-ului, aceasta e contestarea care trebuie examinată. Vom arăta mai jos revizuirea totală căreia ea trebuie să i se supună.
înainte de a studia implicațiile acestei revizuiri dureroase, să ne aplecăm asupra unei a doua serii de noțiuni, care accentuează şi mai mult divorțul dintre psihanaliză şi filosofiile subiectului. După cum ştim, Freud a suprapus o a doua topică - Eu, *Ceva,* Supraeu - primei sale topici — inconştient, preconştient, conştient. La drept vorbind, nu e vorba de o topică în sensul precis al unei înşiruiri de „locuri" în care se înscriu reprezentările şi afectele conform poziției lor față de refulare. E vorba mai degrabă de o serie de „roluri" ce constituie o personologie. Anumite roluri formează o secvență originală: neutrul sau anonimul, personalul, suprapersonalul. Freud a fost îndemnat la această nouă repartizare a instanțelor de următoarea considerație: partea inconştientă a Eului nu e doar partea „cea mai profundă", ci şi partea „cea mai înaltă". Altfel spus, inconştientul nu e doar o caracteristică a refulării, ci şi a unor procese foarte complexe prin care interiorizăm imperativele şi regulile care provin de la instanța socială, şi în primul rînd de la instanța parentală, prima sursă a interdicțiilor impuse din cea mai fragedă copilărie.
Freud a avut intuiția acestui mecanism în timp ce studia creşterea lui patologică care apare în nevroza obsesivă, şi îndeosebi în melancolie. Această afecțiune arată limpede în ce fel poate fi interiorizat un obiect pierdut: investirea obiectuală e înlocuită de o identificare, altfel spus prin revenirea obiectului în interiorul Eului, de unde ideea unei alterări a acestuia prin identificarea cu obiecte pierdute. Proces care, împreună cu desexualizarea ce-1 însoțeşte, e cheia „sublimării". Freud crede că i-a găsit echivalentul (şi în cele din urmă modelul) în episodul pierderii complexului lui (Edip. Jocul de forțe ce opune trei personaje şi două sexe se rezolvă, în mod normal, prin identificare cu tatăl, ce ia locul dorinței de a-1
219
domina. în forma ei obiectală, dorința traversează încercarea doliului; figurile parentale sînt abandonate ca termeni ai dorinței, interiorizate, sublimate. Şi astfel apare identificarea cu tatăl şi cu mama ca idealuri.

Freud procedează prin urmare la o adevărată *genealogie a moralei* - în sens nietzschean; o genealogie în sensul că Supraeul e desemnat ca „moştenitor al complexului lui CEdip", „expresia celor mai mari vicisitudini *(Schicksale)* ale lui *Ceva";* o genealogie a moralei în sensul că procesul, pulsional din punctul de vedere al energiilor angajate într-o muncă comparabilă cu cea a doliului, dă naştere, totuşi, la „idealuri", grație înlocuirii scopului libidinal cu unul acceptabil din punct de vedere social. înlocuirea scopului libidinal cu idealul e cheia sublimării începută odată cu ieşirea din complexul lui (Edip. Prin această activitate - de asimilare şi de identificare - stratul „idealurilor Eului" se integrează cu structura personalității şi devine instanța internă pe care o numim Supraeu, care supraveghează, judecă şi condamnă. în jurul nucleului primordial al Supraeului şi al idealului Eului se depun, asemenea unui precipitat, toate identificările ulterioare cu surse de autoritate, cu modele, cu figuri culturale - pe care Hegel le evocă ca pe manifestări ale spiritului obiectiv; astfel se constituie, prin sedimentare, „conştiința" morală şi, în general, instanța „culturală" a personalității. După cum vedem, inconştientul „de sus" nu e mai puțin ireductibil la autoconstituirea lui *ego cogito* cartezian decît inconştientul „de jos", care de acum poate fi numit *Ceva,* pentru a accentua caracterul de potențialitate şi aerul lui străin față de Eu.

în acelaşi timp, Freud adaugă la noțiunea de conştiință concepută ca unul din *locurile* topicii sale noțiunea de Eu ca *forță* supusă unor stapîni ce o domină. în acest fel, problema subiectului se dedublează: conştiința e legată de datoria de vigilență, de percepere activă, de însuşire ordonată şi organizată a realității. Eul trebuie să stăpînească şi să domine forțele care îl strivesc la început: eseul despre *Eu şi Ceva* se încheie cu un tablou pesimist al multiplelor servituti ale *ego-nlui,* care e comparat cu un valet disputat de mai mulți stăpîni: Supraeul, *Ceva,* Realitatea. Sarcina sa e asimilată compromisurilor făcute de un diplomat care trebuie să pună de acord nişte cereri scăzînd gradul de presiune al fiecăreia. în acest fel, devenirea-subiect ia aspectul dublu al deveni-rii-conştiință şi al devenirii-eu, adică al unei *deveniri treze,* aflată la limita principiului plăcerii şi al realității, şi al *uneideveniri stăpînitoare,* aflată la răscrucea unui complex de forțe. Cucerirea principiului realității

şi cea a puterii Eului reprezintă de altfel acelaşi lucru, în ciuda faptului că analiza distinge două problematici, ce corespund cu două secvențe diferite: a celor trei „locuri" şi a celor trei „roluri". Freud s-a explicat în legătură cu suprapunerea celor două triade în *Noile conferințe:* le compară cu trei populații repartizate în trei districte, fără ca repartizarea primelor să acopere distribuirea geografică a celorlalte. Necoincidența celor două împărțiri ne îngăduie să distingem cele două problematici: cea care corespunde rezolvării unei probleme de *percepție* şi de *realitate,* şi cea care corespunde rezolvării unei probleme de *supunere* şi de *stă-pînire.* Prima e o problemă kantiană, problema critică a obiectivitătii; a doua e una hegeliană, problema dialecticii dintre stăpîn şi sclav. Precum la Hegel, cucerirea obiectivitătii rămîne un moment abstract, momentul judecății-decizie *(Ur-teil)* a intelectului care scindează *(teilen)* fantasma realului. Momentul concret e cel al recunoaşterii reciproce la capătul unei lupte care 1-a învățat pe stăpîn - cel ce poartă în sine gîndirea, răgazul, plăcerile - să se înțeleagă prin munca sclavului. în cele din urmă, conştiințele devin egale prin schimbul de roluri ce face ca fiecare să intre în pielea celuilalt. Acest proces de inspirație hegeliană e evocat de Freud în vestitul lui adagiu: *Wo es war, soli ich werden* („acolo unde era *Ceva* trebuie să advin eu").

Această scurtă evocare a principalelor puncte ale doctrinei freudiene a subiectului lasă să se întrevadă faptul că psihanaliza nu a eliminat cîtuşi de puțin conştiința şi Eul; ea nu a înlocuit subiectul, ci 1-a deplasat. Cum am văzut, conştiința şi Eul continuă să figureze printre locurile şi rolurile al căror ansamblu constituie subiectul uman. Deplasarea problematicii constă în faptul că nici conştiința şi nici Eul nu se mai află în poziția de principiu sau de origine. Ce exigență de reformulare rezultă din această deplasare? Să pornim de la ultimul punct atins în expunerea noastră: „eul" trebuie să sosească acolo unde era *Ceva.* Această concluzie întîl-neşte o remarcă anterioară asupra conştiinței: cum am arătat, Freud substituie ființei conştiente *(Bewusst-sein)* devenirea conştienta *(Bewus-stwerden).* Ceea ce era origine devine un scop de atins, lucru ce trebuie înțeles foarte concret: psihanaliza nu poate avea vreo altă ambiție terapeutică decît lărgirea cîmpului conştiinței şi reîntoarcerea în Eu a unei părți din forța cedată celor trei puternici stăpîni. Afirmarea conştiinței şi a Eului ca scop şi ca stăpînire continuă să lege psihanaliza de afirmarea cogito-ului, cu precizarea că un *cogito* care a traversat verificarea critică prin psihanaliză nu e cel revendicat de filosofii naivi de dinainte de

Freud. înainte de Freud erau confundate două momente: al apodicticității şi al adecvării. Conform momentului apodicticității, *gîndesc-sînt* e implicat cu adevărat chiar şi în îndoială, în eroare, în iluzie. Chiar dacă micul geniu răutăcios mă înşeală în toate aserțiunile mele, e necesar ca eu, care gîndesc, să exist. Momentul apodicticității invincibile tinde însă să se confunde cu momentul adecvării, conform căruia eu sînt *aşa cum* mă percep. Judecata tetică, cum spune Fichte, afirmarea absolută a existenței,

se confundă cu o judecată de percepție, cu apercepția ființei mele ca *a fi ca atare.* Eu exist, dar ce sînt eu, care exist? E un lucru pe care nu-1 ştiu. Cu alte cuvinte, reflecția a pierdut siguranța de sine a conştiinței. *Ceea ce* sînt e tot atît de problematic pe cît e de apodictic faptul *că* exist.
Acest rezultat putea fi prevăzut de filosofia transcendentală de tip kantian sau husserlian. Caracterul empiric al conştiinței face loc aceloraşi erori şi iluzii ca şi percepția cotidiană. în capitolele 7 şi 9 din *Meditațiile carteziene* ale lui Husserl găsim recunoaşterea teoretică a disocierii între caracterul cert al *cogito-ului* şi caracterul îndoielnic al conştiinței. Sensul a ceea ce sînt nu e dat, ci e ascuns; poate rămîne problematic nedefinit, asemenea unei întrebări fără răspuns. Filosoful şti^însă acest lucru doar la modul abstract. Or, psihanaliza ne arată că a şti ceva teoretic nu înseamnă nimic atîta timp cît economia dorințelor subterane nu se remaniază. Iată de ce filosofia reflexivă nu poate depăşi formulele abstracte şi negative, ca aceasta: apodicticitatea nu e imediatitate. Reflecția nu e introspecție. Filosofia subiectului nu e o psihologie a conştiinței. Toate propozițiile de mai sus sînt adevărate, însă şi golite de vlagă.
Reflecția asupra psihanalizei ne permite să depăşim aceste abstracții şi să avem acces la o critică concretă a cogiYo-ului doar în lipsa unei cure analitice efective. Această critică concretă are ca ambiție deconstruirea falsului *cogito,* inițierea în căderea idolilor lui şi inaugurarea unui proces comparabil cu cel al doliului obiectului libidinal. Mai întîi, subiectul moşteneşte o dragoste de sine a cărei structură profundă e analoagă cu cea a libidoului obiectai. Există un libido al Eului omogen cu libidoul de obiect. Narcisismul vine să umple adevărul formal al *luigîndesc-exist* cu o concretețe iluzorie. Tot el aduce confuzia între *cogito-ul* reflexiv şi conştiința imediată, făcîndu-mă să cred că sînt aşa cum cred că sînt. Dacă însă subiectul nu e cel ce cred eu că e, conştiința trebuie să se piardă pentru ca el să fie regăsit. în acest fel, pot înțelege reflexiv necesitatea renunțării la conştiință şi pot integra într-o filosofîe a subiectului
222
t
chiar şi antifenomenologia freudiană. Nevoia desprinderii de orice formă de conştiință imediată justifică conceptele cele mai realiste, mai naturaliste şi mai „obiectiviste" ale teoriei freudiene. Compararea psihicului cu un aparat şi cu o funcționare primară reglată de principiul plăcerii, concepția topică a „localităților" psihice, concepția economică a investirilor şi a dezinvestirilor etc, toate aceste proceduri teoretice țin de aceeaşi strategie şi sînt îndreptate împotriva cogito-ului iluzoriu, care ocupă la început locul actului întemeietor: *gîndesc-exist.* în acest fel, citirea lui Freud devine o aventură a reflecției. Din această aventură apare un *cogito* rănit, care se afirmă fără a se poseda pe sine, şi care nu-şi poate înțelege propriu-i adevăr fondator decît în şi prin mărturisirea inadecvării, iluziei şi minciunii conştiinței imediate.
Filosofia subiectului primeşte însă din partea psihanalizei vreo altă lecție decît această rectificare critică? înrădăcinarea existenței subiective în dorință lasă să se întrevadă semnificația *pozitivă* a psihanalizei, dincolo de sarcina *negativă* a deconstruirii falsului *cogito.* Pentru acest gen de încarnare pulsională, Merleau-Ponty propunea titlul de arheologie a subiectului.
E un aspect al freudismului care nu e mai puțin important decît cel ' de mai sus. Pulverizarea seducțiilor şi idolilor conştiinței e doar partea vizibilă a descoperirii „economicului", despre care Freud spunea că e mai fundamental decît „topicul". Aspectele *temporale* ale dorinței, sau mai curînd absența de relație cu timpul ordonat al realității țin tocmai de domeniul „economicului". Caracterul „intemporal", „în afara timpului" al dorințelor inconştiente e, cum ştim, una dintre caracteristicile distinctive ale sistemului Ies față de sistemul Cs. El e cel care impune partea sălbatică a existenței noastre pulsionale. Şi, îndeosebi, el e cel care aduce întîrzierile afective pe care analiza le depistează în inima nevrozei şi în toate registrele fantasmelor, de la vise la idoli şi la iluzii. Acelaşi caracter arhaic al dorinței transpare în planul etic al culpabilității, ca şi în planul religios al fricii de pedeapsă şi al dorinței infantile de consolare.
Teza anteriorității şi arhaismului dorinței e fundamentală pentru reformularea cogzfo-ului. Asemenea lui Aristotel, Spinoza, Leibniz şi Hegel, Freud aşează actul de a exista în axa dorinței. Subiectul se afirmă la nivelul pulsional înainte de a se afirma prin voință şi prin conştiință. Anterioritatea pulsiunii față de conştiință şi volițiune semnifică anterioritatea planului ontic față de planul reflecției, prioritatea lui *sînt* față
223
de *gîndesc.* Din aceasta rezultă o interpretare mai puțin idealistă şi mai ontologică a cogzfo-ului. Actul pur al *cogito-uhxi,* în măsura în care se afirmă absolut, e doar un adevăr abstract şi gol, tot atît de imperios pe cît e de inutil. El va trebui mediat prin totalitatea semnelor şi prin interpretarea acestora. Ocolirea e tocmai traiectoria suspiciunii. în acest fel, apodicticitatea *cogi*fo-ului şi caracterul nedefinit îndoielnic al lui se cuvin asumate simultan. *Cogito-ul* e, în acelaşi timp, certitudinea neclintită *că* exist şi o întrebare deschisă în legătură cu *ceea ce* sînt.

Funcția filosofică a freudismului e prin urmare aceasta: introducerea unui interval între apodicticitatea *cogito-ului* abstract şi recucerirea adevărului subiectului concret. în acest interval se strecoară critica falsului *cogito* şi deconstruirea falşilor idoli ai Eului, ce se interpun între Eu şi eu însumi. Deconstruire care e un fel de doliu transpus de la relația obiectală la cea reflexivă, şi căreia îi aparține, ca disciplină a renunțării, întregul aparat metodologic pe care Freud 1-a numit „metapsihologie": realismul „localităților" psihice, naturalismul conceptelor energetice şi economice, derivația genetică şi evoluționistă a mărimilor culturale plecînd de la primele obiecte pulsionale etc. Pierderea aparentă acogzfo-ului şi a propriei sale lumini e cerută de strategia activității de doliu aplicată falsului *cogito.* Ea e asemănătoare explicației deterministe pe care Spinoza începe prin a o aplica falselor evidențe ale liberului arbitru în primele rînduri ale *Eticii,* înainte de a ajunge ia libertatea adevărată din cartea a IV-a şi la beatitudinea din cartea a V-a, care procedează din înțelegerea rațională a sclaviei. Precum la Spinoza, pierderea iluziilor conştiinței e condiția recuperării adevăratului subiect.

Această recuperare, în şi prin calea doliului, evocată mai sus, constituie după mine viitoarea sarcină a filosofiei reflexive. în ce mă priveşte, o întrevăd cam aşa: dacă psihanaliza poate fi numită o *arheologie a subiectului,* după Freud sarcina filosofiei reflexive va fi legarea dialectică a teleologiei de această arheologie. Polaritatea dintre *archt* şi *telos,* dintre origine şi scop, dintre solul pulsional şi vizarea culturală poate, numai ea, să scoată filosofia cogfto-ului din abstracție, din idealism, din solipsism, pe scurt din toate formele patologice ale subiectivismului ce contaminează afirmarea subiectului.

Ce-ar fi o teleologie a subiectivității care a traversat verificarea critică a unei arheologii de tip freudian? O construire progresivă a figurilor spiritului, asemenea *Fenomenologiei* lui Hegel, care însă s-ar

desfăşura, mai mult decît la Hegel, pe terenul analizei *regresive* a figurilor dorinței.

Evoc, aici, un model hegelian mai curînd decît unul husserlian, şi aceasta din două motive: mai întîi pentru că Hegel dispune de un instrument dialectic pentru a *gindi depăşirea* nivelului naturalist al existenței subiective care *păstrează* forța pulsională inițială. în acest sens, pot spune că *Aufhebung* a lui Hegel, ca păstrare a ceea ce e depăşit, e adevărul filosofic al „sublimării" şi al „identificării" freudiene. Apoi, Hegel a conceput el însuşi dialectica figurilor din *Fenomenologie* ca pe o dialectică a dorinței. Problema satisfacției *(Befriedigung)* e resortul afectiv al trecerii de la conştiință la conştiința de sine: infinitatea dorinței şi dedublarea ei în dorința unei alte dorințe, care, în acelaşi timp, ar fi dorința pentru celălalt, şi accesul la egalitatea conştiințelor prin luptă, toate peripeții bine cunoscute *ale Fenomenologiei* hegeliene, constituie un exemplu lămuritor , însă nu unul constrîngător, pentru o dialectică teleologică a spiritului înrădăcinată în viața dorinței. Desigur, nu mai putem repeta *Fenomenologia* hegeliană; după Hegel au apărut noi figuri ale Sinelui şi ale Spiritului; de asemenea, sub picioarele noastre s-au .căscat noi abisuri. Problema e însă aceeaşi: cum să facem să se manifeste o dispunere prospectivă a figurilor spiritului şi o înlănțuire progresivă a sferelor de cultură care să fie o sublimare a dorinței substanțiale şi o efectuare rezonabilă a energiei pe care ne-a revelat-o psihanaliza, prin arhaismele şi regresiunile lumii umane a fantasmelor?

Punerea acestei probleme în termeni tot mai riguroşi şi rezolvarea ei într-o sinteză ce poate satisface, în acelaşi timp, economia freudiană a dorinței şi teleologia hegeliană a spiritului e tocmai misiunea antropologiei filosofice de după Freud.

II. CONTESTAREA «STRUCTURALISMULUI»

Aş dori să arăt, acum, convergența atacurilor lansate împotriva filosofiei subiectului avînd ca bază psihanaliza şi lingvistica, fără să reiau analiza modelului semiologic ce inspiră, în zilele noastre, numeroasele structuralisme.

Atacul vizează îndeosebi fenomenologia husserială şi posthusser-liană. înțelegem uşor de ce: ea articulează filosofia subiectului cu o

teorie a semnificației care acoperă acelaşi cîmp epistemologic ca şi modelul semiologic. Mai precis, fenomenologia adună laolaltă trei faze: 1) semnificația e teoria cea mai cuprinzătoare a descrierii fenomenologice; 2) subiectul e purtătorul semnificației; 3) reducția e actul filosofic ce face posibilă apariția unei ființe pregătită pentru semnificare. Aceste trei teze sînt de nedespărțit şi pot fi parcurse în dublu sens; sensul •în care le-am enunța caracterizează mai degrabă ordinea descoperirii, de la *Cercetări logice la Idei* I: aici, semnificația logică se instalează în centrul de gravitație al semnificației lingvistice, iar aceasta se înscrie în perimetrul mai vast al intenționalității conştiinței. Grație extinderii cercetării de la planul logic la planul perceptiv, expresia lingvistică şi, cu atît mai mult, expresia logică constituie doar forma reflexivă a unei activități de semnificare înrădăcinată *sub* puterea de judecare şi caracteristică pentru*Erlebnis,* pentru trăirea în general. în acest sens, semnificația devine categoria cea mai cuprinzătoare a fenomenologiei, iar noțiunea de *ego* primeşte o extensie proporțională, în măsura în care ego-ul e ceea ce trăieşte prin căutarea sensului, constituindu-se ca pol identic al

tuturor razelor de sens.
Cea de a treia teză, pe care am enunțat-o în ordinea descoperirii, e însă prima în ordinea întemeierii. Dacă pentru creatorul fenomenologiei semnificația acoperă întregul cîmp al descrierilor fenomenologice, faptul e posibil deoarece acest cîmp e instaurat, în ansamblul lui, de reducția transcendentală, care transpune orice problematică a ființei în problematica *sensului* ființei. Această funcție a reducției e independentă de interpretările idealiste ale lui *ego cogițp,* şi în primul rînd de interpretarea dată de Husserl însuşi, de la *Idei* I la *Meditațiile carteziene:* reducția face să apară raportul nostru cu lumea; în şi prin reducție, orice ființă se propune descrierii ca fenomen, ca ceva ce apare, prin urmare ca o semnificație ce trebuie explicitată.
Putem aşadar coborî, într-un ordin care ar fi al întemeierii, de la reducerea spre subiect ca *ego cogito cogitatum,* şi de la subiectul teoriei spre semnificație ca mediere universală între subiect şi lume. Totul e semnificație de îndată ce orice ființă e vizată ca sens al unui fapt trăit prin care subiectul se deschide spre transcendență.
în acest fel, putem prezenta fenomenologia ca pe o teorie a limbajului generalizat. Limbajul încetează de a mai fi o activitate, o funcție, o operație ca oricare alta: se identifică cu mediul semnificant total, cu rețeaua de semne aruncată ca o plasă pe cîmpul nostru de percepție, de
226
acțiune, de viață. Tocmai în acest sens, Merleau-Ponty a afirmat că Husserl „împinge limbajul în poziție centrală[1]". Fenomenologia poate chiar să pretindă că numai ea deschide spațiul semnificației, prin urmare al limbajului, tematizînd pentru prima data activitatea intențională şi sem-nificantă a subiectului încarnat, care percepe, acționează şi vorbeşte. Cu toate acestea, fenomenologia radicaliza problema limbajului într-un mod care nu permitea dialogul cu lingvistica modernă şi cu disciplinele semiologice constituite după modelul lingvistic. Exemplul lui Merleau-Ponty e instructiv în acest sens, prin semi-eşecul filosofiei sale a limbajului.
„Reîntoarcerea la subiectul vorbitor" preconizată şi anunțată de Merleau-Ponty, pe urmele ultimului Husserl, e concepută în aşa fel încît trece peste etapa ştiinței obiective a semnelor,mergînd prea repede la cuvînt. De ce? Pentru că, chiar de la început, sînt opuse atitudinea fenomenologică şi atitudinea obiectivă: „Luînd limbajul ca pe un fapt împlinit, ca pe un reziduu al unor acte de semnificare din trecut, ca pe o înregistrare a unor semnificații deja dobîndite, savantul ratează inevitabil limpezimea vorbirii şi fecunditatea expresiei. Din punct de vedere fenomenologic, adică pentru subiectul vorbitor ce-şi foloseşte limba ca pe un mijloc de comunicare cu comunitatea vie, limba îşi regăseşte unitatea: nu mai e rezultatul unui trecut haotic de fapte lingvistice independente, ci un sistem ale cărui elemente, toate, tind la un efort de expresie unică îndreptat spre prezent sau spre viitor, fiind supus unei logici actuale"
(Semne).
Cum vedem, dialogul cu savantul porneşte rău; la drept vorbind nici nu porneşte. Sistemul nu poate fi găsit în limbă ca obiect al ştiinței; ni se spune, împotriva lui Saussure cu definițiile lui inițiale, că „lingvistica vede limbajul la trecut". Sistemul ar trebui să se instituie, dimpotrivă,
[1] într-o comunicare făcută la primul Colocviu internațional de fenomenologie, în 1951, Merleau-Ponty arăta: „Tocmai pentru că problema limbajului nu aparține, în tradiția filosofică, filosofiei prime, Husserl se apropie de ea mai liber decît de problemele de percepție şi de cunoaştere. O împinge în poziție centrală, şi puținele lucruri pe care le spune despre ea sînt originale şi enigmatice. Această problemă ne permite, mai bine decît altele, sî punem întrebări fenomenologiei şi nu numai să-1 repetăm pe Husserl, ci să luăm efortul lui de la capăt; să reluăm mişcarea reflecției sale mai curînd decît decît tezele lui" *(Semne).* îmi face plăcere să citez acest text, deoarece raportul nostru cu cel mai mare fenomenolog francez a devenit deja, poate, ceea ce era propriul lui raport cu Husserl: nu o repetare ci reluarea mişcării înseşi a reflecției sale.
227
în actualitatea vorbirii. Introducînd sincronia în subiectul vorbitor şi diacronia în aspectul obiectiv al ştiinței, fenomenologul încearcă să încorporeze punctul de vedere obiectiv în punctul de vedere subiectiv, şi să arate că sincronia vorbirii înveleşte diacronia limbii.
Pusă în aceşti termeni, problema pare mai uşor de rezolvat decît pentru generația următoare. Ea constă în a arăta în ce fel limbajul la trecut e instalat în limbajul la prezent: sarcina fenomenologiei vorbirii e tocmai de a arăta cum trecutul limbii intră în prezentul vorbirii. Cînd vorbesc, intenția de semnificare e în mine doar ca un gol determinat ce trebuie umplut cu cuvinte; se va putea umple realizînd „o anumită aranjare de instrumente semnificante sau de semnificații relevante (instrumente morfologice, sintactice, lexicale, genuri literare, tipuri de povestire, modalități de prezentare a evenimentului etc), ce trezeşte în auditor presentimentul unei semnificații noi şi diferite, şi care împlineşte, în mod sintetic, în cel ce vorbeşte sau scrie, ancorarea semnificației inedite în semnificațiile deja disponibile". în acest fel, vorbirea e reanimarea unei ştiințe lingvistice ce ajunge la noi din cuvintele mai vechi ale altora, care s-au depus, s-au „sedimentat", s-au „instituit", devenind bogăția disponibilă prin care, acum, pot da un trup de cuvinte golului orientat care e intenția de semnificare cînd voi vorbi.
Această analiză din *Semne* se află pe linia marelui capitol din *Fenomenologia percepției,* în care

limbajul era asimilat unui „gest" ce pune în funcțiune o pricepere, o putere dobîndită. Aşa cum e privit de lingvişti limbajul e oare luat în serios? Faptul că noțiunea de limba, ca sistem autonom, nu e luată în considerare, apasă greu asupra fenomenologiei vorbirii. Recurgerea la procesul de „sedimentare" o readuce la vechea noțiune psihologică de *habitus,* de putere dobîndită, iar faptul structural ca atare a ratat.
La drept vorbind, pentru Merleau-Ponty nu e important dialogul cu lingvistul, ci rezultatul filosofic: dacă nu mă pot exprima decît reactivînd semnificațiile sedimentate şi disponibile, vorbirea nu e niciodată transparentă fața de ea însăşi, iar conştiința nu e niciodată constitutivă; ea e mereu tributară „spontaneității care ne învață" a propriului nostru trup, cu puterile lui dobîndite şi cu utilajul lui verbal disponibil. O întreagă filosofie a adevărului e aici în joc: adevărul e un proces de reluare a semnificațiilor disponibile în altele noi şi în absența oricărei treceri la limită într-o semnificație pură, totală, absolută. „Adevărul e un alt nume al sedimentării, care, ea însăşi, e prezența tuturor prezenturilor într-al
228
nostru. Cu alte cuvinte, chiar şi pentru subiectul filosofic ultim, şi mai ales pentru el, nu există obiectivitate care ar putea explica raportul nostru supraobiectiv cu toate timpurile, şi nici vreo lumină care ar putea trece peste prezentul viu". Această fenomenologie a cuvîntului şi a subiectului vorbitor maschează, desigur, probleme pe care structuralismul le eludează şi nu le rezolvă: în ce fel un sistem autonom de semne, presupus ca fiind lipsit de subiect vorbitor, intră în operații şi evoluează spre noi echilibruri şi se pretează unei folosiri şi unei istorii? Poate exista sistemul în afara actelor de vorbire? E el altceva decît o tăietură transversală într-o operație vie? Limba e oare mai mult decît un sistem în putere, niciodată în act în întregimea ei, sistem încărcat cu schimbări latente, pregătit pentru o istorie subiectivă şi intersubiectivă? .
Aceste întrebări sînt desigur legitime, însă sînt premature. în zilele noastre, le întîlnim la capătul unui drum prin lingvistică, şi în general prin ştiința semnelor. Acest drum presupune însă, cel puțin provizoriu, punerea între paranteze a problemei subiectului şi amînarea oricărei referiri la subiectul vorbitor, tocmai pentru a putea constitui o ştiință a semnelor demnă de acest nume.
înainte de a propune un ocol, lingvistica structurală impune filosofiei subiectului o sfidare. Aceasta constă în faptul că noțiunea de semnificație e aşezată într-un alt cîmp decît cel al intențiilor subiectului. Deplasarea e comparabilă cu cea pe care psihanaliza o impune efectelor de sens ale conştiinței imediate, însă rezultă dintr-un alt sistem de postulate decît cel al topicii freudiene. Le-am prezentat în alt loc, iar acum vom aminti doar înlănțuirea lor. Primul postulat: dihotomia limbii şi a vorbirii (în domeniul limbii, păstrăm regula jocului, cu caracterul ei de instituție şi de constrîngere socială; în cel al vorbirii, respingem executarea, prin caracterul de inovare individuală şi de combinare liberă). Al doilea postulat: subordonarea punctului de vedere diacronic față de punctul de vedere sincronic (înțelegerea stărilor de sistem o precedă pe cea a schimbărilor, care nu pot fi concepute decît ca trecere de la o stare de sistem la o alta). Al treilea postulat: reducerea aspectelor substanțiale ale limbajului - substanța fonică şi cea semantică - la aspecte formale: uşurată de conținuturi fixe, limba nu mai e decît un sistem de semne definite doar prin diferențe. într-un asemenea sistem, nu mai există semnificație - dacă prin aceasta înțelegem conținutul propriu al unei idei considerată în ea însăşi - ci valori, adică mărimi relative, negative
229
şi opozitive. Miza oricărei ipoteze structurale e clară - şi acesta e al patrulea postulat: „Ştiințific vorbind, e legitim să descriem limbajul ca pe o entitate esențialmente autonomă de dependențe interne, altfel spus ca pe o structură" (Hjelmslev, *Eseuri lingvistice).*
Altfel spus, sistemul semnelor nu are exterior, ci doar un interior. Ultimul postulat, ce poate fi numit postulatul îngrădirii semnelor, le rezumă şi le comandă pe toate celelalte. El e marea sfidare a fenomenologiei. Pentru ea, limbajul nu e obiect ci mediere, adică ceva prin care ne îndreptăm spre realitate, oricare ar fi aceasta. El constă în faptul că spunem ceva despre ceva; prin aceasta, limbajul fuge spre ceea ce spune, se depăşeşte şi se stabileşte într-o mişcare intențională de referire. Pentru lingvistica structurală, limba îşi e suficientă sieşi: toate diferențele sînt imanente, limba fiind un sistem ce precede subiectul vorbitor. în acest fel, subiectul postulat de structuralism cere un *alt* inconştient, o *altă* „localitate" decît inconştientul pulsional, însă un inconştient comparabil, o localitate omoloagă. De aceea, deplasarea spre acest alt inconştient, spre cealaltă „localitate" a semnului îi impune conştiinței ce reflectează aceeaşi renunțare ca şi deplasarea spre inconştientul freudian. Iată de ce, în ambele situații, putem vorbi de o sfidare *semiologică* identică.
Ce fel de filosofie a subiectului va putea înlătura sfidarea, în forma pe care i-o conferă structuralismul? Să reluăm cele trei teze ale fenomenologiei: teoria semnificației, teoria subiectului şi teoria reducției, a căror solidaritate am arătat-o. în eseul de față, teoria subiectului e, desigur, preocuparea noastră majoră; cum am arătat însă, ea îşi ia sensul din teoria semnificației, cu care se articulează din punct

de vedere descriptiv, şi din teoria reducției, care o întemeiază din punct de vedere transcendental. Iată de ce putem ajunge la subiectul filosofiei fenomenologice plecînd de la teoria semnificației şi de la cea a reducției.
Ce se întîmplă prin urmare cu conceptul fenomenologic de semnificație, după sfidarea semiologiei? O fenomenologie a semnificației reînnoită nu se poate mulțumi cu repetarea descrierilor vorbirii care nu recunosc statutul teoretic al lingvisticii şi primatul structurii asupra procesului, care-i serveşte drept primă axiomă acesteia din urmă. Nu se poate mulțumi nici cu juxtapunerea a ceea ce am putea numi *deschiderea* limbajului în fața lumii trăite a experienței şi a *închiderii* universului semnelor în lingvistica structurală: fenomenologia vorbirii e posibilă astăzi în şi prin lingvistica limbii. Ea trebuie să recucerească relația de

transcendență a semnului sau referința acestuia printr-o luptă strînsă cu presupozițiile semiologiei. Or limbajul, considerat după ierarhia nivelurilor lui, are un alt fel de unitate decît cele ce figurează în repertoarele de elemente, fie că e vorba de unități fonologice, lexicale sau sintactice. Noua unitate lingvistică pe care se detaşează fenomenologia semnificației nu e una de limbă, ci de vorbire sau de discurs; e *fraza* sau enunțul. Se cuvine să o numim unitate semantică, nu semiologică, deoarece *semnifică* la modul propriu. Prin aceasta nu am eliminat problema semnificației pentru a-i substitui problema diferenței de la semn la semn; cele două probleme țin de niveluri distincte. De asemenea, nu am ales între o filosofie a semnului şi una a reprezentării: prima articulează semnul la nivelul sistemelor virtuale oferite performanței discursului, iar a doua e contemporană cu efectuarea discursului. Problema semantică diferă de problema semiologică prin faptul că semnul, constituit prin diferențe, e reexpediat în lume prin referință; iar replica referinței în raport cu diferența poate fi numită în mod legitim reprezentare, conform tradiției medievale, carteziene, kantiene şi hegeliene. Un lingvist ca E.Benveniste arată un tact extrem şi un simț ascuțit al tradiției cînd apropie „a spune ceva", „a semnifica" şi „a reprezenta[1]". A opune un semn altuia e funcția *semiologică;* a reprezenta realitatea prin semne e funcția *semantică;* prima e subordonată celei de a doua. Prima e în vederea celei de a doua; altfel spus, limbajul se articulează în vederea funcției semnificante sau reprezentative. Pe baza acestei distincții fundamentale dintre semiologic şi semantic putem face să conveargă: lingvistica frazei (considerată ca instanță de discurs), logica sensului şi a referinței (la modul lui Frege şi Husserl) şi, în sfirşit, fenomenologia vorbirii (la modul lui Merleau-Ponty); nu putem sări însă direct la fenomenologia vorbirii, ca cel din urmă. Trebuie să despărțim cu răbdare semanticul de semiologic, aşadar să facem un ocol prin analiza structurală a sistemelor taxinomice, şi apoi să clădim nivelul enunțului pe nivelele fonologie, lexical, sintactic. La rîndul ei, teoria enunțurilor cere să compunem, moment după moment,

' Cf. E.Benveniste, *Probleme de lingvistică generală:* „Pentru vorbitorul naiv ca şi pentru lingvist, funcția limbajului e de «a spune ceva». Ce înseamnă acest ceva în vederea căruia se articulează limbajul, şi cum să-1 delimităm față de limbajul însuşi? Aşa apare problema semnificației". Această funcție nu e altceva decît „facultatea de a reprezenta realitatea printr-un «semn» şi de a înțelege semnul ca pe ceva care reprezintă realitatea".

planul sensului, ca ideal sau ireal, apoi pe cel al referinței cu exigența ei de adevăr, de captare a realității sau, cum spune Husserl, de umplere. Numai după aceea vom putera relua într-un sens nepsihologizant noțiunile de intenționalitate, de vizare a ceva şi de expresie , în sensul lui Merleau-Ponty. Traversarea limbii îi restituie analizei virbirii caracterul propriu-zis lingvistic, care nu poate fi păstrat dacă îl căutăm în prelungirea directă a „gestului". Dimpotrivă, vorbirea face să apară gestul uman ca încărcat de semnificații, cel puțin la modul incoativ, printr-un efect de ricoşeu, ca efectuare semantică a ordinii semiologice. O filosofie a expresiei şi a semnificației care nu a trecut prin aceste medieri semiologice şi logice e condamnată să nu depăşească niciodată pragul semantic.
Sîntem îndreptățiți să afirmăm, în schimb, că în afara funcției semantice în care se actualizează, sistemele semiologice pierd orice inteli-gibilitate. Ne putem chiar întreba dacă distincția dintre semnificant şi semnificat poate avea vreun sens în afara funcției referențiale. Or, atare distincție e indispensabilă la nivelul semnului lingvistic, motiv pentru care Hjelmslev face din ea criteriul acestuia, în opoziție cu semnele nelingvistice, ce nu cunosc dualitatea planului expresiei şi al conținutului. Unitatea internă a semnului nu e însă dată, în acest caz, de intenția de semnificare în mişcarea ei de transcendere, intenție pe care fraza o conferă fiecăruia dintre elementele ei din aproape în aproape, şi în primul rînd cuvintelor? Ar putea sta oare împreună semnificantul şi semnificatul dacă intenția de semnificare nu ar trece prin ei ca o săgeată îndreptată spre un referent posibil, care există sau nu? în acest fel, ordinea semiologică, privită separat, e doar ansamblul condițiilor de *articulare* fără de care limbajul nu ar putea exista. Cu toate acestea, ceea ce e articulat ca atare nu e încă limbaj - ca putere de semnificare. E doar sistemul sistemelor, pe care-1 putem numi limbă şi a cărui existență virtuală face posibil ceva precum discursul, care, de fiecare dată, există numai ca instanță de discurs. Aici se leagă virtualitatea şi actualitatea, articularea şi operarea, structura şi funcția sau, cum scriam

altundeva, sistemul şi evenimentul.
Aceasta e teoria semnificației care ar putea să fie o introducere descriptivă la o teorie a subiectului care, aşa cum doream la începutul articolului, s-ar sprijini pe obstacole şi ar face cuplu cu adversarul. Limbajul are o referință şi un subiect la un acelaşi nivel de organizare şi de efectuare; în vreme ce sistemul e anonim şi lipsit de subiect, deoa-
232
rece întrebarea „cine vorbeşte?" nu are sens la nivelul limbii, problema subiectului limbajului apare odată cu fraza. Acest subiect poate fi altcineva decît mine sau decît cel ce cred că sînt: întrebarea „cine vorbeşte?" îşi primeşte însă sensul la acest nivel, chiar dacă va rămîne o întrebare fără răspuns. Ar fi inutil, şi aici, să repetăm analizele clasice ale fenomenologiei husserliene şi posthusserliene. Ele trebuie încorporate în domeniul lingvistic după stilul propus mai sus: tot aşa cum e convenabil să arătăm trecerea de la semiologic la semantic în frază şi în cuvînt, e util să precizăm în ce fel subiectul vorbitor advine în propriu-i discurs.
Fenomenologia subiectului vorbitor găseşte un sprijin solid în cercetările unor lingvişti asupra pronumelui personal şi formelor verbale înrudite, asupra numelui propriu, asupra verbului şi timpurilor verbale, asupra afirmației şi negației, în general asupra formelor de vorbire inerente oricărei instanțe de discurs. Chiar expresia instanță de discurs arată îndeajuns că nu e suficient să juxtapunem o vagă fenomenologie a actului de vorbire şi o riguroasă lingvistică a sistemului de limbă, ci că e nevoie *să legăm* limba şi vorbirea în lucrarea discursivă.
Mă voi limita la un exemplu, al pronumelui personal şi al relațiilor de persoană în verb, care a făcut obiectul unui studiu decisiv al lui Ben-veniste. Pronumele personale (eu-tu-el) sînt, în primul rînd, fapte de limbă: studiul structural al relațiilor de persoană din verb trebuie să premeargă orice interpretare a incidenței pronumelui în fiecare instanță de discurs; astfel, *eu* şi *tu* se opun împreună lui *el,* ca persoana fion-persoanei, şi se opun de asemenea între ele, ca cel ce vorbeşte celui căruia i se vorbeşte. Acest studiu structural nu poate însă epuiza înțelegerea relațiilor, ci constituie doar prefața lor. Semnificația *eu* nu se formează decît în clipa în care cel ce vorbeşte îşi însuşeşte sensul ei pentru a se desemna pe sine; semnificația *eu* e mereu unica; se referă la instanța de discurs care o conține, şi numai la ea. *,J£u* e individul care enunță instanța de discurs prezentă ce conține instanța lingvistică ew" *{Probleme de lingvistică generală).* în afara acestei referințe la un individ particular ce se desemnează pe sine spunînd *eu,* pronumele personal e un semn gol pe care poate pune stăpînire oricine: pronumele e în aşteptare, în limba mea, ca un instrument disponibil gata să convertească limba în discurs prin însuşirea de către mine a acestui semn gol.
Surprindem astfel articularea limbă-vorbire: ea se bazează, în parte, pe semne particulare - sau „indicatori" - față de care pronumele
233
personale sînt doar o specie, pe lîngă demonstrative şi adverbele de timp şi de loc. Aceste semne nu conotează o clasă de obiecte, ci desemnează instanța de discurs prezentă; nu numesc, ci indică pe *eu,* pe *aici,* pe *acum,* pe *acesta;* pe scurt, relația dintre un subiect vorbitor şi un auditoriu sau o situație. Faptul admirabil e că „limbajul e astfel organizat încît îi îngăduie fiecărui vorbitor să-şi însuşească întregul limbii, desem-nîndu-se ca *eu".*
Problema verbului ar putea fi reluată în acelaşi sens. Pe de o parte avem relațiile de timp ce caracterizează o limbă dată; pe de alta, enunțarea timpului într-o instanță de limbaj, într-o frază care, ca atare, tempo-ralizează global enunțul. Enunțarea se desemnează pe sine prin prezent, şi prin aceasta pune în perspectivă toate celelalte timpuri. Referirea la prezent e comparabilă cu rolul expozitiv (sau deictic) al demonstrativelor (acesta, asta...) şi al locuțiunilor adverbiale (aici, acum...). „Acest prezent are ca referință temporală doar un dat lingvistic: coincidența evenimentului descris cu instanța de discurs ce-1 descrie". înseamnă aceasta că *eu* e o creație a limbajului? Lingvistul e ispitit să spună că da („limbajul însuşi, arată Benveniste, întemeiază în realitate, în propria-i realitate, cea a ființei, conceptul de *ego").*
Fenomenologia va obiecta că aptitudinea vorbitorului de a se statua ca obiect şi de a-şi opune pe cineva ca pe un interlocutor e presupoziția extralingvistică a pronumelui personal. El va rămîne credincios distincției dintre semiologic şi semantic, conform căreia semnele se reduc la diferențe *interne* numai în limbă; în acest sens, *eu* şi *tu,* ca semne goale, sînt creații ale limbii, însă utilizarea lor *hic et nune,* prin care cuvîntul *eu* devine o semnificație şi dobîndeşte valoare semantică presupune însuşirea acestui semn gol de către un subiect care se afirmă exprimîndu-se. Cu siguranță, afirmația *eu* şi expresia ew_sînt contemporane, însă expresia *eu* creează tot atît de puțin afirmația *eu* pe cît demonstrativul *aceasta* creează spectacolul lumii desemnată de indicatorul deictic. Subiectul se afirmă cum se arată lumea. Pronumele şi demonstrativele se află în slujba afirmării şi arătării; ele desemnează, de aproape, absolutul afirmării şi al arătării, care sînt dincoace şi dincolo de limbaj: un dincolo al lumii spre care el se îndreatpă, în măsura în care spune ceva despre ceva, şi un dincoace al

subiectului unui *ego* ce se manifestă prin propriile-i acte. Limbajul nu e nici temei, nici obiect, ci mediere; e un *medium,* „punctul de mijloc" în şi prin care se afirmă subiectul şi se arată lumea.
234
•
-
-
•
Sarcina fenomenologiei se precizează: afirmarea subiectului, invocată de întreaga tradiție a *cogito-ulni,* trebuie operată în limbaj şi nu alături de acesta, riscul fiind de a nu depăşi niciodată antinomia semiologiei şi a fenomenologiei. Ea trebuie să se manifeste în instanța de discurs, altfel spus în actul prin care sistemul virtual al limbii devine evenimentul actual al vorbirii.
Mai avem de pus în raport noțiunea fenomenologică a subiectului cu reducția transcendentală. Am explicat deja acest dublu raport, pe de o parte cu semnificația, pe de alta cu reducția. Primul rămîne în planul descriptiv, cum am arătat în discuția de mai sus: subiectul e ceea ce se referă la sine prin referirea la realitate; retroreferirea şi referirea la realitate se constituie simetric. Al doilea raport nu-i adaugă nimic primului în planul descrierii; el priveşte condițiile de posibilitate ale referirii la sine prin referirea la ceva: în acest sens, e ca „transcendentalul" față de „empiric".
Ce se întîmplă aşadar cu reducția după structuralism? După cum ştim, Hjelmslev vedea în reducție actul filosofic primordial prin care conştiința se desparte de lume şi se constituie ca un absolut; după reducție, orice ființă e un sens pentru conştiință şi, prin aceasta, în relație cu conştiința. în acest fel, reducția pune *cogito-ul* husserlian în inima tradiției idealiste, în prelungirea *cogito-nlui* cartezian, a celui kantian şi a celui fichtean. *Meditațiile carteziene* merg şi mai departe în sensul autosuficienței conştiinței, înaintînd pînă la subiectivismul radical ce nu lasă altă ieşire decît învingerea solipsismului prin propriile lui excese şi derivarea celuilalt din constituția originară a lui *ego cogito.*
Privilegiul conferit astfel conştiinței, într-o concepție idealistă a reducției, e radical incompatibil cu primatul pe care lingvistica structurală îl recunoaşte limbii față de vorbire, sistemului față de proces şi structurii față de funcție. în ochii structuralismului, acest privilegiu absolut e prejudecata absolută a fenomenologiei. Cu această antinomie, criza filosofiei subiectului atinge punctul ei extrem.
Trebuie să sacrificăm, prin urmare, reducția fenomenologică în acelaşi timp cu prejudecata conştiinței concepută ca un absolut? Sau, poate, e posibilă şi o altă interpretare a reducției? Aş dori să explorez un alt drum şi să propun o interpretare a reducției care ar face-o strîns solidară cu teoria *semnificației* a cărei poziție axială în fenomenologie am văzut-o deja. Renunțînd aşadar la a identifica reducția cu pătrunderea directă
235
care, într-o singură mişcare, ar face să apară atitudinea fenomenologică din atitudinea naturală, şi care ar scoate conştiința din ființă, vom face un lung ocol prin semne şi vom căuta să reperăm reducția în condițiile de posibilitate ale relației de semnificare şi ale funcției simbolice ca atare. Pusă să vorbească în termenii unei filosofii a limbajului, reducția poate înceta să apară ca o operație fantastică la capătul căreia ar rămîne ■un rest, un reziduu, printr-o scădere de ființă. Ea va apărea mai degrabă ca un „transcendental" al limbajului, ca o posibilitate a omului de a fi altceva decît o natură printre altele: posibilitatea de a se raporta la realitate desemnînd-o pe aceasta prin semne. Reinterpretarea reducției în legătură cu filosofia limbajului e perfect omogenă cu concepția fenomenologiei ca teorie generală a semnificației, ca teorie a limbajului generalizat.
Să pornim pe acest drum: sîntem încurajați de o remarcă pertinentă a lui Levi-Strauss din vestita *salntroducere la opera lui Marcel Mauss:* „Oricare au fost momentele şi împrejurările apariției lui pe scara vieții animale, limbajul nu a putut lua naştere decît brusc. Semnificația nu a putut apărea puțin cîte puțin... Această schimbare radicală nu are replică în domeniul cunoaşterii, care se elaborează lent şi progresiv. Altfel spus, în clipa în care întregul univers a devenit, dintr-o dată, semnificant, nu a fost, prin aceasta, mai bine cunoscut, chiar dacă e adevărat că apariția limbajului avea să grăbească ritmul de dezvoltare a cunoaşterii. Există aşadar o opoziție fundamentală în istoria spiritului uman, între simbolism, care e discontinuu, şi cunoaştere, care e marcată de continuitate". Funcția simbolică nu se află prin urmare pe acelaşi plan cu diferitele clase de semne pe care le poate discerne şi articula ştiința generală a semnelor, semiologia; nu e deloc o clasă, un gen, ci o condiție de posibilitate. Aici, lucrul în chestiune e naşterea omului în fața semnelor.
Pusă în aceşti termeni, problema originii funcției simbolice îmi pare a suscita o interpretare cu totul nouă a reducției fenomenologice. Reducția e începutul vieții semnificante, şi acest început e necronologic, neistoric; e un început transcendental, la fel cum contractul e începutul vieții sociale. înțelese astfel în radicalitatea lor, cele două începuturi sînt un singur şi un acelaşi început, dacă, aşa cum arată Levi-Strauss, funcția simbolică e originea - şi nu rezultatul - vieții sociale: „Mauss crede că mai e posibil să elaborăm o teorie sociologică a simbolismului, însă, evident, trebuie să căutăm

originea simbolică a societății". Apare însă o obiecție: geneza ideală a semnului, veți spune, cere doar o distanțare,
236
o diferență, însă nu cu necesitate un subiect. Tocmai de aceea, Levi-Strauss, care evoca adineaori naşterea bruscă a simbolismului, refuză cu forță orice filosofie care ar aşeza subiectul la originea limbajului, vorbind bucuros de „categoriile inconştiente ale gîndirii" *{Antropologia structurală).* Nu trebuie atunci să socotim diferența ca pe o categorie inconştientă a gîndirii, şi această diferență fără subiect nu e oare condiția de posibilitate a tuturor diferențelor ce apar în cîmpul lingvistic: diferență de la semn la semn, diferență în semn între semnificant şi semnificat? Dacă lucrurile stau aşa, eroarea fundamentală a lui Husserl e de a fi postulat un subiect transcendental pentru această diferență, care, la drept vorbind, nu e decît condiția transcendentală ce face posibile toate diferențele empirice dintre semne şi din interiorul semnelor. Dacă diferența e transcendentalul semnului, ea trebuie „desubiectivizată" .Dacă obiecția e valabilă, nu am cîştiga nimic, pentru filosofia subiectului, identificînd reducția cu originea funcției simbolice, deoarece ordinea transcendentală căreia îi aparține diferența nu ar pretinde nici un subiect transcendental.
Obiecția nu e însă valabilă. Ea pleacă de la confuzia planului semiologic cu planul semantic. Or, cum am arătat, discursul e altceva decît limba, iar semnificația alceva decît semnul. în acest fel, reflecția ce s-ar limita la explicitarea condițiilor de posibilitate ale ordinei semiologice ar rata pur şi simplu problema condițiilor de posibilitate ale ordinii semantice ca atare, care e caracterul viu, concret şi actual al limbajului.
Nu e de mirare că o cercetare aplicată la transcendentalul limbajului, dar care trece pe lîngă transformarea limbii în discurs descoperă doar o condiție negativă şi nesubiectivă a limbajului: diferența. Nu e chiar nimic, însă avem de a face doar cu prima dimensiune a reducției, şi anume cu producerea transcendentală a diferenței. Husserl cunoştea şi el acest aspect negativ al relației de semnificare şi o numea „suspendare", „punere în paranteză", „scoatere din circuit", aplicînd-o direct la atitudinea naturală pentru a face să reiasă, prin opunere, atitudinea fenomenologică. Dacă numea conştiință ființa născută din această diferență, diferența însăşi era doar non-naturalitatea şi non-mondanitatea cerută de semn ca atare. Atare conştiință nu are însă nici un caracter egologic; e doar un „cîmp", cîmpul unor *cogitationes.* Vorbind la modul absolut, o *conştiință fără ego* poate fi perfect concepută. Vestitul articol al lui Sartre despre *Transcendența sgo-ului* o arată perfect. în consecință, actul de naştere a conştiinței ca diferență față de natură, sau, dacă e să vorbim
237
ca Levi-Strauss, apariția limbajului prin care „întregul univers a devenit semnificant, dintr-o dată", nu pretinde un subiect, chiar dacă pretinde o conştiință, adică un cîmp de *cogitationes.* Această concluzie filosofică nu are nimic ciudat: ordinea semiologică e, prin definiție, ordinea sistemului fără subiect. Ea nu constituie însă întregul limbajului. Trebuie să trecem de la .limbă la discurs; doar în acest plan putem vorbi de semnificație.
Ce se întîmplă atunci cu reducția, cu trecerea de la semn la semnificație, de la semiologic la semantic? Nu ne putem opri la dimensiunea lui negativă de distanță, îndepărtare, diferență. Trebuie să ajungem la dimensiunea lui pozitivă, anume posibilitatea ființei care s-a smuls prin propria-i diferență din raporturile intranaturale de a se întoarce spre lume, de a o viza, de a şi-o însuşi, de a o înțelege. Această mişcare e cu totul pozitivă; e mişcarea prin care, după expresia lui Gustave Guillaume citat mai sus, semnele se întorc în lume; e momentul în care fraza spune ceva în legătură cu ceva. în acest fel „suspendarea" raportului natural cu lucrurile e doar condiția negativă a instituirii raportului semnificant. Principiul diferențial e doar un alt aspect al principiului referențial. Reducția trebuie aşadar luată nu numai în sens negativ, ci şi în sens pozitiv, respingînd inflația de negativitate şi ipostazele diferenței care procedează dintr-un model trunchiat al limbajului, în care semiologicul ia locul semanticului.
Dacă însă reducția trebuie luată în sens pozitiv, ca o condiție de posibilitate a referinței, trebuie luată şi în sens subiectiv, ca posibilitate a ego-ului de a se desemna pe sine în instanța de discurs. Pozitivitatea şi subiectivitatea merg împreună, în măsura în care referirea la lume şi la sine sau, cum spuneam mai sus, arătarea unei lumi şi afirmarea unui *ego* sînt simetrice şi reciproce. Iată de ce nu poate exista vizare a realității, şi nici pretenție de adevăr, fără autoafirmarea unui subiect care se determină şi se angajează în rostirea lui.
Dacă putem concepe o origine nesubiectivă a diferenței care instituie semnul ca semn, nu la fel stau lucrurile cu originea referinței. în acest sens, cred că funcția simbolică, adică posibilitatea de a desemna realitatea prin semne, e completă doar dacă e gîndită plecînd de la dublul principiu al diferenței şi al referinței, aşadar de la o categorie „inconştientă" şi de la una „egologică".
*Desigw,fimcția simbolică*e capacitatea de a plasa orice schimb (inclusiv schimbul de semne) sub o lege, o regulă, un principiu anonim care transcende subiectul; e însă şi capa-

citatea de a actualiza regula într-un eveniment, într-o instanță de schimb pentru care instanța de discurs e un prototip. Ea mă angajează ca subiect şi mă instalează în reciprocitatea întrebării şi răspunsului. Lucrul ne e readus în memorie de sensul, adesea uitat, al cuvîntului simbol: în forma lui socială - nu doar matematică -, simbolismul implică o regulă de recunoaştere între persoane. într-o carte frumoasă, care-i datorează mult lui Levi-Strauss, dar care se îndepărtează de el în cele de mai jos, Ed-mond Ortigues scrie: această lege „obligă orice conştiință să revină la sine plecînd de la celălalt... Societatea există doar prin acest proces interior al fiecărui subiect" *(Discursul şi simbolul).* în sensul ei plenar, reducerea e *reîntoarcerea la sine plecînd de la celălalt* care nu e transcendentalul semnului, ci al semnificației.
Iată ce înseamnă, după sfidarea semiologică, adevărata „reîntoarcere la subiect". Ea nu poate fi despărțită de o reflecție asupra limbajului, ci de una care nu se opreşte pe drum; de o reflecție care trece pragul dintre semiologic şi semantic. în acest fel, subiectul instaurat prin reducție nu e altceva decît începutul unei vieți semnificante, naşterea simultană a ființei-vorbite a lumii şi a ființei-vorbitoare a omului.

III. SPRE HERMENEUTICA LUI «SINT»

A sosit momentul să apropiem cele două serii de analize care alcătuiesc acest eseu. Fără îndoială, cititorul a fost frapat de aerul discordant al criticilor şi, mai mult, de acela al ripostelor. Pe de o parte, e greu să suprapunem cele două specii de „realism" care procedează din cele două critici: realismul lui *Ceva,* realismul structurilor limbii. Ce poate fi comun între conceptele topice, economice, genetice ale psihanalizei, şi noțiunile de structură şi de sistem ale semiologiei, între inconştientul pulsional al primeia şi inconştientul categorial al celei de a doua?
Dacă cele două critici sînt independente în presupozițiile lor cele mai fundamentale, nu trebuie să ne mirăm, totuşi, că reînnoirile pe care le-au adus în filosofia subiectului sînt de natură diferită. De aceea, filosofia subiectului, cu un frumos viitor în față, nu e doar aceea care a suportat punerea la încercare prin critica psihanalitică şi lingvistică; e îndeosebi aceea care va fi în măsură să proiecteze noi structuri prin care elementele psihanalizei şi ale semiologiei să poată fi gîndite împreună. Sfîrşitul

acestei expuneri va pune cîteva jaloane pe această direcție; lucru ce explică caracterul ei exploratoriu şi tatonant.
1. Mai întîi, îmi pare că reflecția asupra subiectului vorbitor ne îngăduie să revenim la concluziile pe care le-am tras la sfîrşitul discutării psihanalizei, şi să le plasăm într-o lumină nouă. Cum arătam, conştiința e întotdeauna presupusă de topică, precum Eul de personologia freudia-nă, şi adăugam: critica psihanalitică nu poate atinge nucleul de apodic-ticitate al lui «gîndesc», ci doar credința că sînt aşa cum mă percep. Sciziunea dintre apodicticitatea lui «gîndesc» şi adecvarea conştiinței primeşte o semnificație mai puțin abstractă dacă o referim la noțiunea de subiect vorbitor; nucleul de apodicticitate al lui «gîndesc» e şi transcendentalul funcției simbolice. Altfel spus: ceea ce nu rezistă nici unei îndoieli e actul de îndepărtare, de distanțare care creează spațiul în care sensul e posibil; aceasta e posibilitatea de a fi legat cu toate lucrurile, la modul semnificației, şi nu doar al cauzelor.
Care e profitul apropierii dintre apodicticitate şi funcția simbolică? Iată-1: faptul că, de acum încolo, orice reflecție filosofică asupra psihanalizei va trebui să se desfăşoare în mediul sensului, al semnificației. Dacă subiectul e prin excelență subiect vorbitor, întreaga aventură a reflecției care trece prin punerea sub semnul întrebării de către psihanaliză e o aventură în ordinea semnificantului şi a semnificatului. Această nouă lectură a psihanalizei în lumina semiologiei e prima sarcină ce se impune antropologiei filosofice care vrea să adune rezultatele împrăştiate ale ştiințelor umane. E remarcabil faptul că, atunci cînd Freud vorbeşte de pulsiuni, o face într-un plan expresiv sau plecînd din el, prin efecte de sens ce se lasă descifrate, şi care pot fi tratate ca nişte texte: texte onirice sau texte simptomatice. Experiența analitică, în măsura în care e o operă de vorbire, un duel între vorbire şi ascultare, se desfăşoară în acest mediu de semne. Apartenența la ordinea semnelor legitimează nu numai comunicabilitatea experienței analitice ci, în ultimă instanță, şi caracterul ei omogen cu totalitatea experienței umane pe care filosofia o reflectă şi încearcă să o înțeleagă.
Specificul discursului psihanalitic e în faptul că efectele de sens pe care le descifrează dau expresie unor raporturi de forță. De unde aparenta ambiguitate a discursului freudian; el pare a opera cu noțiuni ce țin de două planuri diferite de coerență, de două universuri de discurs: al forței şi al sensului. Limbaj al forței: întregul vocabular ce desemnează dinamica conflictelor şi jocul economic al investirilor, al dezin-

vestirilor, al contrainvestirilor. Limbaj al sensului: întregul vocabular ce se referă la absurditatea sau la caracterul semnificant al simptomelor, la gîndirea visului, la supradeterminarea ei, la jocurile de cuvinte ce apar în ea. Interpretarea dezimplică relații de la sens la sens: între sensul aparent şi cel

ascuns avem raportul dintre un text neinteligibil şi unul inteligibil. Relaţiile de sens se întrepătrund şi în raporturile de forţă; întreaga activitate onirică se enunţă într-un discurs mixt: raporturile de forţă se anunţă şi se ascund în raporturi de sens, chiar atunci cînd raporturile de sens exprimă şi reprezintă raporturi de forţă. Acest discurs mixt nu e unul echivoc din lipsă de clarificare: el se aplică foarte apropiat pe realitatea pe care lectura lui Freud ne-a revelat-o şi pe care-o putem numi *semantica dorinţei.* Toţi filosofii care au reflectat asupra raporturilor dorinţei cu sensul au întîlnit această problemă: de la Platon, care dublează ierarhia ideilor cu ierarhia dragostei, la Spinoza, care leagă de gradele de afirmare şi de acţiune din *conatus* gradele de claritate ale ideii; de asemenea la Leibniz, pentru care gradele de apetenţă şi de percepţie ale monadei sînt corelative: „Acţiunea principiului intern care aduce schimbarea sau trecerea de la o percepţie la alta poate fi numită apetenţă; e adevărat însă că aceasta nu poate ajunge întotdeauna la percepţia la care tinde, însă obţine mereu ceva, ajungînd la noi percepţii" *(Monadologie,* cap. 15).
Reinterpretată în lumina semiologiei, psihanaliza are ca temă raportul dintre libido şi simbol. în acest fel, se poate înscrie într-o disciplină mai generală, pe care o putem numi hermeneutică. Eu numesc hermeneutică orice disciplină ce procedează prin interpretare şi dau cuvîntului interpretare un sens puternic: discernerea sensului ascuns sub sensul aparent. Semantica dorinţei se decupează în cîmpul mai vast al *efectelor de dublu sens:* acelea pe care semantica lingvistică le întîlneşte sub un alt cuvînt şi pe care le numeşte transfer de sens, metaforă, alegorie. Sarcina hermeneuticii e de a confrunta diferitele utilizări ale dublului sens şi diferitele funcţii ale interpretării prin discipline diferite: semantica lingvistică, psihanaliza, fenomenologia, istoria comparată a ■ religiilor, critica literară etc. Vedem astfel cum, graţie hermeneuticii generale, psihanaliza poate fi legată de o filosofie reflexivă. Trecînd prin hermeneutică, filosofia reflexivă iese din abstracţie: afirmarea fiinţei, dorinţa şi efortul de a exista care mă constituie găsesc în interpretarea semnelor lungul drum al trezirii conştiinţei; dorinţa de a fi şi semnul se află în acelaşi raport ca şi libidoul şi simbolul, ceea ce înseamnă două

lucruri: pe de o parte, a înţelege lumea semnelor e un mijloc de a ne înţelege pe noi înşine; universul simbolic e mediul autoexplicării. într-adevăr, problema sensului nu ar exista dacă semnele nu ar fi mijlocul şi mediul graţie căruia existentul uman încearcă să se situeze, să se proiecteze, să se înţeleagă. Pe de altă parte, în sens invers, relaţia dintre dorinţa de a fi şi simbolism arată că drumul scurt al intuiţiei sinelui de către sine e închis; însuşirea dorinţei mele de a exista e imposibilă prin calea scurtă a conştiinţei; doar calea lungă a interpretării semnelor ră-mîne deschisă: o numesc *reflecţie concretă,* adică un *cogito mediat de întregul univers al semnelor.*
2. La fel de urgent e să supunem reflecţia finală asupra semiologiei lecţiei psihanalitice. într-adevăr, nimic nu ar fi mai periculos decît extrapolarea concluziilor semiologice, spunînd: totul e semn, totul e limbaj. Reinterpretarea *cogito-ului* ca act al subiectului vorbitor poate merge în acest sens; şi mai mult încă, interpretarea reducerii fenomenologice ca îndepărtare ce adînceşte distanţa dintre semn şi lucru. în acest caz, omul nu mai e decît limbaj, iar limbajul absenţă faţă de lume. Legînd simbolul cu pulsiunile, psihanaliza ne obligă să facem drumul invers şi să aruncăm din nou semnificantul în existenţă. într-un sens, limbajul e un fapt primar, deoarece reţeaua de semnificare în care apar existenţele poate fi desfăşurată întotdeauna plecînd de la ce spune omul; în alt sens însă, limbajul e secund; distanţa semnului şi absenţa limbajului faţă de lume sînt doar replica negativă a unei relaţii pozitive: limbajul vrea *să spună* ceva, adică *să arate* ceva, să facă ca un lucru să fie prezent, să-1 aducă la fiinţare. Absenţa semnului din lucru e doar condiţia negativă pentru ca semnul să atingă lucrul şi să moară în acest contact. Apartenenţa limbajului la fiinţă cere aşadar ca raportul lor să fie răsturnat o ultimă oară,şi ca limbajul să apară el însuşi ca un mod de a fi în fiinţă.
Or, psihanaliza pregăteşte această răsturnare în felul ei: anterioritatea, arhaismul dorinţei, care ne îndreptăţesc să vorbim de o arheologie a subiectului, ne impune să subordonăm conştiinţa, funcţia simbolică şi limbajul afirmării prealabile a dorinţei. Asemenea lui Aristotel, Spinoza, Leibniz şi Hegel, Freud aşează actul de a exista în axa dorinţei. înainte ca subiectul să se afirme conştient şi voluntar, el se afirmă, în fiinţă, la nivel pulsional. Anterioritatea pulsiunii faţă de conştiinţă şi voliţiune semnifică anterioritatea planului ontic faţă de cel reflexiv, prioritatea lui *sînt* faţă de *gîndesc.* Ceea ce spuneam mai sus în legătură cu raportul dintre pulsiune şi conştientizare trebuie reluat acum în legătură cu

raportul dintre pulsiune şi limbaj. *Existe* mai fundamental decît *vorbesc.* Trebuie prin urmare ca filosofia să pornească spre *vorbesc* plecînd de la afirmarea lui *exist* şi ca ea „să ia drumul limbajului", cum spunea Heidegger, din chiar interiorul acestuia. Misiunea antropologiei filosofice e de a arăta în ce structuri ontice iese la lumină limbajul.
L-am evocat pe Heidegger. Ar trebui ca, astăzi, antropologia filosofică să refacă drumul desenat în *Fiinţă şi timp* cu resursele de care dispun lingvistica, semiologia şi psihanaliza; acest drum pleacă de la structura fiinţei în lume, trece prin sentimentul situaţiei, prin proiectarea posibilităţilor concrete şi prin

înțelegere, înaintînd spre problema interpretării şi spre limbaj.
în acest fel, hermeneutica filosofică trebuie să ne arate modul în care interpretarea însăşi ajunge să fiinţeze în lume. Mai întîi avem ființa în lume, apoi înțelegerea, apoi interpretarea, apoi rostirea. Caracterul circular al acestui itinerar nu trebuie să ne descurajeze. E adevărat că spunem toate propozițiile de mai sus din sînul limbajului. Limbajul e însă astfel constituit încît e capabil de a desemna solul din care iese şi de a se recunoaşte ca pe un mod al ființei despre care vorbeşte. Circularitatea de la *vorbesc* la *exist* lasă inițiativa, pe rînd, funcției simbolice şi rădăcinilor ei pulsionale şi existențiale. Cercul nu e însă vicios, ci viu: e cercul expresiei şi al ființei exprimate.
Dacă lucrurile stau aşa, hermeneutica prin care trebuie să treacă filosofia reflexivă nu trebuie să intre în impasul efectelor de sens şi de dublu sens: trebuie să aibă îndrăzneala de a fi o hermeneutică a lui *sînt.* Doar astfel pot fi invinse iluzia şi pretenția cogito-ului idealist, subiectivist, solipsist. Numai hermeneutica lui *sînt* poate dezvolta, în acelaşi timp, certitudinea apodictică a lui *gîndesc* al lui Descartes şi incertitudinea, minciunile şi iluziile sinelui şi ale conştiinței imediate. Doar ea poate lega într-o afirmare senină propoziția *sînt* şi îndoiala sfîşietoare din *cine sînt eu?* Iată răspunsul meu la întrebarea inițială: ce are viitor în filosofia reflexivă? Răspund: o filosofie reflexivă care, după ce a asumat pe deplin corectările şi învățămintele psihanalizei şi semiologiei, porneşte pe drumul lung al interpretării semnelor private şi publice, psihice şi culturale, în care se exprimă şi se expliciteazl dorința de a fi şi efortul de a exista care ne constituie.
243

IV

INTERPRETAREA SIMBOLICII RĂULUI

«PĂCATUL ORIGINAR»: STUDIU DE SEMNIFICAȚIE

Citim, într-una din *Mărturisirile de credință* ale Bisericilor Reformate, că viața omului e „dominată în întregime de păcat" *{Mărturisirea de credință din La Rochelle,* articolul 9). Sub cuvîntul „captivitate" reperăm cu uşurință predica profetică şi apostolică; *Mărturisirea de credință* adaugă însă imediat: „Credem că întreaga progenitură a lui Adam e infectată de această boală, care se cheamă păcatul originar şi e ereditară, nefiind doar o imitație, cum au încercat să arate pelagienii, ale căror rătăciri le detestăm" (articolul 10). Păcat originar, viciu originar: aceste cuvinte aduc o schimbare de nivel. Trecem din planul predicii în cel al teologiei, din planul pastorului în cel al doctorului teolog. în acelaşi timp a apărut o schimbare în domeniul expresiei: sclavul păcatului era o imagine, o parabolă; păcatul ereditar va fi un concept. De exemplu,în textul următor: „Credem că acest viciu e un păcat, şi că nu trebuie nimic mai mult pentru a condamna întreaga specie umană, chiar şi copiii din pîntecul mamei lor, şi că în fața Domnului e numit păcat" (articolul 11). Avem impresia că intrăm nu numai în teologie ca ştiință doctorală, ci şi în controversă, ca dispută de şcoală: interpretarea păcatului originar ca o culpabilitate a copilului din pîntecul mamei nu ține de nivelul predicii, ci atinge un nivel pe care strădania teologului se răsfrînge în speculație abstractă, în scolastică.
Nu am intenția să opun, la acest nivel de abstracție, o formulare altei formulări: nu sînt specialist în dogmatică. Vreau doar să reflectez asupra *semnificației* muncii teologilor cristalizată în conceptul de păcat originar. Pun, prin urmare, o problemă de metodă. într-adevăr, luat ca atare, acest
247
concept nu e biblic, însă explică conținutul mărturisirii şi al predicii bisericeşti cu mijloace raționale, asupra cărora voi reveni. A reflecta asupra *semnificației* înseamnă prin urmare a regăsi intențiile conceptului şi puterea lui de a trimite la ceva ce nu e el, dar care anunță ceva, denun-țînd răul şi propunînd izbăvirea de rău. Pe scurt, a reflecta asupra semnificației înseamnă, într-un fel, a descompune conceptul şi motivațiile, şi de asemenea a regăsi sensul ce vizează propăvăduirea, printr-o analiză intențională. Am folosit mai sus o expresie tulburătoare: descompunerea conceptului. Cred că e nevoie să distrugem conceptul ca atare pentru a putea înțelege intenția semnificantă: conceptul de păcat originar rezumă o cunoaştere falsă şi trebuie distrus ca cunoaştere: cunoaştere aproape juridică a vinovăției noilor născuți, cunoaştere aproape biologică a transmiterii tarelor ereditare, falsă cunoaştere ce blochează într-o noțiune inconsistentă categoria juridică de datorie şi categoria biologică de moştenire.
Scopul criticii noastre - aparent distrugătoare - e însă de a arăta că falsa cunoaştere e, simultan, un simbol adevărat, un simbol adevărat a ceva ce poate transmite numai el. Prin urmare, ea nu e doar negativă: *eşecul cunoaşterii* e reversul unei munci de recuperare a sensului prin care regăsim *intenția* „ortodoxă", sensul drept, sensul eclesial al păcatului originar. Cum vom vedea, acesta nu mai e deloc o cunoaştere juridică, biologică sau, mai rău, juridico-biologică ce se referă la vreo monstruoasă vinovăție ereditară, ci *simbol rațional* a ceea ce e declarat ca fiind lucrul cel mai adînc în mărturisirea

păcatelor.
Care a fost însă impulsul care a împins teologia creştină la această elaborare conceptuală? La întrebarea noastră putem da două răspunsuri; mai întîi unul exterior: impulsul a fost dat de gnoză. în *Extrasele din Teodot* putem citi o serie de întrebări care, după Clement din Alexandria, definesc gnoza: „Cine eram noi la începuturi? Ce am devenit? Unde eram mai înainte? Din ce lume am foat aruncați în aceasta? Spre ce scop ne îndreptăm? De ce am fost eliberați? Ce este naşterea *(gennesis)!* Dar renaşterea *(anagennesis)!"* Tot gnosticii, arată un alt scriitor creştin, au pus întrebarea/xMen *ta kakă,* de unde vine răul? Cu alte cuvinte, gnosticii au încercat să facă din această întrebare o problemă speculativă şi să dea un răspuns care să fie ştiință, cunoaştere, *gnâsis* - gnoză.
Prima noastră ipoteză de lucru va fi aceasta: teologia creştină a fost pusă în situația de a se alinia modului de gîndire gnostic din motive apologetice - pentru a combate gnoza. Esențial antignostică, teologia
248
răului s-a lăsat antrenată pe terenul gnozei şi a elaborat o conceptualizare comparabilă cu cea a gnozei. Antignoza a devenit o cvasignoză. Voi încerca să arăt că însuşi conceptul de păcat originar e antignostic în fond însă cvasignostic în enunțare.
Acest prim răspuns mai aduce însă unul: grija apologetică nu poate explica, numai ea, de ce teologia creştină s-a lăsat antrenată pe un teren străin; va trebui să căutăm în chiar sensul vehiculat de cvasignoză rațiunile elaborării ei. Poate că în experiența răului şi în mărturisirea păcatului există ceva teribil, de nepătruns, care face din gnoză o ispită permanentă a gîndirii şi un mister al nelegiuirii pentru care pseudoconceptul de păcat originar e un fel de limbaj cifrat.
O ultimă observație, înainte de a intra adîne în reflecția noastră: cele mai multe exemple şi citate le vom lua din sfintul Augustin. E inevitabil: Augustin a fost martorul marelui moment istoric în care a luat naştere conceptul; el a fost primul care a dus lupta antimanicheană, apoi lupta antipelagiană, şi în această luptă pe două fronturi s-a elaborat conceptul polemic şi apologetic de păcat originar.
Lucrarea mea nu e însă una de istoric; nu mă interesează istoria polemicii antimanîcheene sau antipelagiene, ci motivațiile lui Augustin, aşa cum le putem relua, pentru noi, dacă încercăm *să gîndim* ceea ce mărturisim şi profesăm prin credință. Nefiind dogmatician şi nici istoric, aş dori doar să-mi aduc contribuția la o hermeneutică a aşa-zisei dogme a păcatului originar. Interpretarea mea, simplificatoare pe planul cunoaşterii şi recuperatoare pe planul simbolului, se situează în prelungirea a ceea ce am încercat altundeva, sub titlul de *Simbolică a răului,* şi duce critica limbajului teologic din planul *simbolurilor puse în imagini şi mitice,* precum captivitatea, căderea, rătăcirea, pierderea, revolta etc. în planul *simbolurilor raționale* precum cele din neoplatonism, din gnoză şi din Părinții Bisericii.
I
în calitatea de concept polemic şi apologetic, „păcatul originar" semnifică, mai întîi, faptul că răul nu e ceva ce există, că nu are o ființă proprie, şi nici natură, deoarece vine din noi, fiind opera libertății noastre. Cum vom vedea, această primă teză e insuficientă, pentru că explică
249
doar aspectul cel mai limpede al răului, pe care l-am putea numi răul actual, în sensul dublu de rău în act, ce se exercită, şi de rău prezent, pe cale de a fi făcut, sau, cum ar spune Kierkegaard, în sensul de rău ce se afirmă în instanța clipei. Cu toate acestea, teza de mai sus trebuie bine fundamentată, căci atunci cînd vom vorbi de *peccatum originale* sau *naturale* va trebui ca reintroducerea unei cvasinaturi a răului să nu ne readucă în poziția anterioară refuzului răului-natură şi a răului-substanță. Aceasta va fi de altfel dificultatea majoră a pseudoconceptului de *peccatum naturale.*
Pentru a înțelege bine fidelitatea conceptului nostru față de tradiția biblică -cel puțin sub acest prim aspect - trebuie să ne readucem în memorie enorma presiune contrară pe care gnoza a exercitat-o vreme de mai multe secole asupra mărturisirii de credință a Bisericii. Dacă gnoza e gnoză, adică cunoaştere, ştiință, e din cauză că -aşa cum au arătat Jonas, Quispel, Puech şi alții -pentru ea răul e în mod fundamental o realitate aproape fizică, care încercuieşte omul din afara lui. Răul e afară; e trupul, lucrurile, lumea în care a căzut sufletul. Exterioritatea răului ne dă imediat schema a ceva - o substanță ce infectează prin contaminare. Sufletul vine „de altundeva", cade „aici" şi trebuie să se reîntoarcă „acolo". Spaima existențială care e la rădăcina gnozei se situează într-un spațiu şi un timp orientat. Cosmosul e locul în care ne pierdem şi ne mîntuim, soteriologia e cosmologie. în acest fel, tot ce e imagine, simbol, parabolă - ca rătăcirea, căderea, captivitatea etc. - se instalează într-o aşa-zisă cunoaştere, care e ca lipită de litera imaginii. Apare o mitologie dogmatică, cum spune Puech, inseparabilă de figurarea spațială, cosmică. Cosmosul, pe care psalmistul îl auzea slăvindu-1 pe Dumnezeu şi a cărui frumusețe şi divinitate erau evocate de filosoful stoic, nu e doar divinizat ci şi contra-divinizat, satanizat dacă putem spune aşa,dînd experienței umane a răului sprijinul unei exteriorități absolute, al unei inumanități absolute, al unei materialități absolute. Răul e caracterul de lume al lumii. Departe de a pleca *din* libertatea umană *spre* zădărnicia lumii, el vine din puterile lumii

spre om.
Păcatul mărturisit de om e mai puțin actul de a face ceva rău cît *starea* de a-fi-în-lume, *nefericirea* de a exista. E destinul interiorizat. De aceea, mîntuirea vine de altundeva, de „acolo", printr-o pură magie a eliberării, fără legătură cu responsabilitatea, şi nici cu personalitatea omului. Astfel, în gnoză, falsa cunoaştere, ce mimează raționalitatea, vine din interpretarea însăşi a răului. Deoarece răul e un lucru şi o lume,
250
mitul e „cunoaştere". Gnoza răului e un realism al imaginii, o mon-denizare a simbolului. Iată cum s-a născut cea mai fantastică mitologie dogmatică din gîndirea occidentală, cea mai formidabilă impostură a rațiunii, care şi-a dat numele de *gnoză.*
Părinții greci şi latini au repetat mereu, împotriva gnozei răului, într-o unanimitate izbitoare: răul nu are natură, nu e „ceva"; nu e materie, substanță, lume. Nu există în sine, ci vine *din noi.* Trebuie respins nu numai răspunsul la întrebare ci şi întrebarea. Nu pot răspunde *malum esse* (răul există), pentru că nu pot întreba *quid malum?* (ce e răul?) ci doar *unde malum faciamus?* (cum se întîmplă că fac răul?). Răul nu e un *a fi,* ci un *a face.*
Prin aceasta, Părinții Bisericii păstrau tradiția neîntreruptă a lui Israel şi a Bisericii, pe care o voi numi *tradițiapenitențială,* care şi-a primit forma plastică şi expresia simbolică exemplară în povestirea căderii. Simbolul lui Adam transmite, în primul rînd, afirmația că omul e, dacă nu originea absolută a răului din lume, cel puțin punctul lui de erupere. Păcatul a intrat în lume printr-un om. Păcatul nu e lumea, ci intră în lume. înaintea gnozei, Yahvistul sau şcoala lui au trebuit să lupte împotriva reprezentărilor babiloniene ale răului, care făceau din acesta o putere contemporană cu originea lucrurilor, combătută şi învinsă de zeu înainte de facerea lumii, tocmai pentru a o crea. Ideea catastrofei celor create, care survine într-o lume nevinovată printr-un om exemplar însufleţea deja marele mit al omului primordial. Esența simbolului era rezumată chiar în numele creatorului istoric al răului: Adam, adică Omul Pămîn-tului, Omul scos din țarină şi sortit să se întoarcă în ea.
Augustin a reluat, împotriva lui Mani şi a manicheenilor, această semnificație existențială a povestirii adamice. în dramatica controversă pe care a avut-o două zile întregi cu Fortunat, el denunță bazele mitului gnostic; sufletul căzut în păcat i-ar putea spune lui Dumnezeu: „M-ai aruncat în nefericire, nu vezi ce crud eşti vrînd ca eu să sufăr pentru a ajunge în împărăția ta, împotriva căreia întunericul nu a putut să facă nimic?" Augustin elaborează astfel o viziune pur *etică* a răului, în care omul e în întregime responsabil; o scoate dintr-o viziune *tragică,* în care omul nu e autor al răului, ci victima unui Dumnezeu ce pătimeşte şi el, chiar dacă nu e crud. în *împotriva lui Felix,* Augustin a împins cel mai departe prima conceptualizare a păcatului, opunînd voința rea naturii rele. Comentîndu-1 pe Matei („sau faceți pomul bun şi fructul bun, sau faceți pomul rău şi fructul rău"), exclamă: acest „sau.. .sau" desemnează
251
o putere, nu o natură *(potestam indicat, non naturam).* Apoi, rezumă esența teologiei creştine a răului opunînd-o gnozei: „Dacă există penitență e din cauză că există vină; dacă există vină, e pentru că există voință; dacă voința e în păcat, nu natura e cea care ne constrînge" *{împotriva lui Felix).*
Ajunşi în acest punct, am putea crede că o conceptualizare a păcatului ar trebui să se orienteze spre ideea *contingenței* răului, spre ideea unui rău ce apare ca un eveniment pur irațional, ca un „salt" calitativ, cum va spune Kierkegaard. Un spirit contemporan cu neoplatonismul nu avea însă nici un mijloc pentru a tematiza asemenea concepte. Pentru a se apropia de ele, nu avea alte resurse decît refasonarea unor concepte preluate din neoplatonism şi aşezate în gama gradelor ființei. Astfel, Augustin poate scrie, în *împotriva lui Secundinus,* că răul e „înclinația a ceea ce are mai multă ființă spre ceea ce are mai puțină" *{inclinat ab...ad).* Sau, altundeva: „a cădea *(deficere)* nu e neantul, ci tendința spre neant. Căci atunci cînd lucrurile cu mai multă ființă slăbesc *{decli-nant),* îndreptîndu-se spre cele cu mai puțină ființă, cele care slăbesc nu sînt ultimele ci primele, care de acum au mai puțină ființă decît înainte, fără a deveni lucrurile spre care s-au aplecat ci împuținîndu-se fiecare în propria-i specie". Iată cum s-a elaborat, cu greu, conceptul de *defectus,* care e consimțămîntul orientat negativ. Aici, neantul nu desemnează, ontologic, contrapolul ființei, ci o direcție existențială inversă față de conversiune, o *aversio a Deo* care e momentul negativ al acelei *conversio ad creaturam* evocată în *Despre liberul arbitru* (1, 16, 35 şi II, 19, 53). în acest moment, Augustin îşi dă seama că mărturisirea răului merge spre concepte imposibile. La întrebarea: *unde malumfaciamus?* trebuie răspuns: *Sciri non potest quod nihil est* (ceea-ce-nu-este nu poate fi cunoscut). „Mişcarea de aversiune care, cum am văzut, e păcatul, fiind o mişcare defectuoasă *{defectus motus)* şi tot ce e defectuos venind din neființă *{omnis autem defectus ex nihilo est),* gîndeşte-te de unde poate ea veni şi mărturiseşte fără ezitare că nu de la Dumnezeu". Acelaşi argument îl regăsim în *împotriva lui Fortunat:* „Dacă e adevărat că la rădăcina tuturor relelor e pofta nesățioasă, degeaba căutăm dincolo de ea vreun alt rău". Mai tîrziu îi va spune lui Iulian din Eclan: „Vrei să ştii de unde vine voința stricată?

Vei vedea că de la om" *{împotriva lui Iulian).*
Desigur, acest concept imposibil era prea negativ: *defectus, decli-natio, corruptio* (ultimul termen desemnează, la Augustin, un *defectus*
252
într-o *natura);* în plus, drumul spre neant- *ad non esse* - al răului e greu de despărțit de acel *ex nihilo* al creaturii, care marchează doar propria ei deficiență de ființă şi starea ei de dependență. Augustin nu a avut la dispoziție mijloace pentru a conceptualiza *statutul* răului, şi de aceea a trebuit să reia pe *ex nihilo* din doctrina creației, care i-a servit la combaterea ideii unei materii increate, şi să facă din el un *ad non ese,* o mişcare spre neant, pentru a putea combate ideea unei posibile materii a răului. Acest neant de înclinație va rămîne însă greu de despărțit, într-o teologie de expresie neoplatoniciană, de neantul de origine care desemnează doat caracterul total, fără rest, al creației.
Cu toate acestea, nu echivocul celor două neanturi - de creație şi de defecție - avea să facă să explodeze prima conceptualizare, care se perpetuează *în Mărturisirile de credință* ale noastre sub titlul de „corupere" şi de „natură coruptă în întregime".
Această *negativitate* nu putea explica anumite trăsături ale experienței ebraice şi creştine vehiculate de mitul adamic, şi pe care nu le regăsim în ideea de *defectus* şi de *corruptio naturae.* Controversa anti-pelagiană va accentua aceste trăsături; ele vor duce la elaborarea unui concept mult mai pozitiv - conceptul nostru de păcat originar, de viciu ereditar - şi la instalarea gîndirii în modurile de expresie ale gnozei, determinînd naşterea unor concepte consistente precum căderea pre-cosmică a valentinienilor sau agresiunea prințului întunericului la manicheeni - pe scurt un mit dogmatic paralel cu miturile gnozei.

II

Acum vom încerca să explicăm adjectivul „originar". Am văzut că Augustin foloseşte şi expresia *naturale peceatum;* mai spune şi *per generationem* sau *generatim,* indicînd astfel că nu e vorba de păcatele pe care le comitem, adică de păcatul actual, ci de starea de păcat în care ne aflăm de la naştere.
Dacă încercăm să reconstituim filiația sensului, ceea ce eu numesc straturile de sens sedimentate în concept, vom găsi, la început, o schemă interpretativă absolut ireductibilă la o filosofie a voinței: schema *moştenirii* (în germană *Erbsiinde).* Această schemă e chiar inversă față de cea pe care am comentat-o pînă acum, inversă față de declivitatea
253
individuală. Contrar ideii unui început individual al răului, e vorba, aici, de o continuare, de o perpetuare comparabilă cu o tară ereditară transmisă întregului gen uman de primul om, strămoşul tuturor.
Cum vedem, schema moştenirii e solidară cu reprezentarea primului om, considerat ca inițiator şi propagator al răului. în acest fel, speculația asupra păcatului originar e legată de speculația adamică din iudaismul tîrziu, pe care sfîntul Pavel a introdus-o în zestrea creştină cu ocazia paralelei dintre Cristos, omul perfect, al doilea Adam, inițiator al mîn-tuirii, şi primul om, primul Adam, inițiator al pierzaniei. Primul Adam, care la Pavel e doar un *antitip,* „figura celui care urma să vină" *(typos tou mellontios),* va deveni prin el însuşi un nucleu speculativ. Căderea lui Adam a tăiat istoria în două, la fel ca sosirea lui Isus. Cele două scheme sînt suprapuse tot mai des, ca nişte imagini răsturnate. O omenire perfectă şi fabuloasă precedă căderea, la fel cum omenirea de la sfîrşitul timpurilor succedă manifestarea Omului arhetipal.
Plecînd de la acest nucleu de sens, conceptul de păcat originar pe care Augustin 1-a lăsat moştenire Bisericii s-a constituit încetul cu încetul.
Nu e inutil să arătăm, aici, cum înăspreşte Augustin sensul textului sfintului Pavel consacrat paralelei dintre cei doi Adami *{Epistola către romani,* 5, 12).
Mai întâi, pentru el individualitatea lui Adam, personaj istoric şi prim strămoş al oamenilor, sosit în lume doar cu cîteva milenii înaintea noastră, nu putea fi pusă sub semnul întrebării. Ca şi pentru pelagieni, de altfel. *Di' henos anthrâpou dinRomani,* 5,12 şi 19 semnifică literalmente *per unum,* adică printr-un om singular. Pe lîngă aceasta, Augustin înțelege versetul 12 ca *in quo omnes peccaverunt,* adică *în care* noi am păcătuit. *In quo* trimite la Adam; exegeza augustiniană e deja o interpretare teologică, deoarece dacă *eph' hai* înseamnă „toți au păcătuit *în Adam",* e ispititor să căutăm în ce fel toți oamenii erau cuprinşi înAdam, cum s-a spus deseori; dimpotrivă, *dacăeph' hâi* semnifică „mijloc prin care", „în legătură cu care" sau chiar „prin faptul că" toți au păcătuit, rolul răspunderii individuale în lanțul păcatului ereditar e rezervat.
Mai trebuie să adăugăm că exegeza augustiniană minimalizează tot ceea ce, în speculația adamică a lui Pavel, limitează interpretarea lite-ralistă a rolului primului om; mai întîi, faptul că această figură e

antitipul lui Isus: „tot aşa cum..., la fel..."; apoi, progresia ce se adaugă paralelei dintre cele două figuri: „Dacă din cauza greşelii unuia singur... cu atît
254
mai mult cei ce se bucură de har..."; „acolo unde păcatul s-a răspîndit, harul a crescut"; în sfîrşit, pentru sfîntul Pavel păcatul nu a fost inventat de primul om; e un fel de măreție mitică, ce depăşeşte chiar şi figura lui Adam; ea se manifestă, desigur, printr-un singur om, *per unum,* dar acest *unus* e mai puțin un prim agent sau un prim autor cît un prim vehicul: ca mărime supraindividuală care adună laolaltă toți oamenii, păcatul ne „constituie" pe fiecare ca păcătos, „proliferează" şi „domneşte" printre noi. Tot atîtea trăsături susceptibile de a frîna interpretarea pur juridică şi biologică a moştenirii. Ceea ce am numit măreția mitică a păcatului la sfîntul Pavel pentru a desemna caracterul suprapersonal al unor entități precum legea, păcatul, moartea, trupul rezistă juridizării, care îşi caută drum cu toate acestea prin alte concepte pauliniene, precum cel de imputare *(ellogeîsthai):* păcatul nu poate fi imputat dacă nu există lege. Ne putem aştepta ca pierderea dimensiunii mitice, încă prezentă la sfîntul Pavel, să dizolve măreția suprapersonală a păcatului într-o interpretare juridică a culpabilității individuale corectată de un biologism al transmiterii ereditare. Augustin e cel care a dat elaborarea clasică a conceptului de păcat originar şi care 1-a introdus în zestrea dogmatică a Bisericii, pe picior de egalitate cu cristologia, ca pe un capitol al doctrinei harului.
Acum trebuie să judecăm limpede rolul disputei antipelagiene. E sigur că polemica cu pelagienii a fost determinantă, deşi, după cum vom vedea, ea nu ne scuteşte de a căuta motivul adînc al dogmei păcatului originar chiar în mişcarea internă a gîndirii augustiniene.
într-adevăr, Pelagius se înscrie pe linia voluntarismului lucrărilor antimanicheene. în *Comentariul la treisprezece epistole ale lui Pavel,* îl vedem trăgînd toate consecințele unui voluntarism coerent: fiecare păcătuieşte singur, şi Dumnezeu, care e drept şi nu poate dori nimic împotriva rațiunii, nu-1 va pedepsi pe cineva pentru păcatul altcuiva, care îi e cu totul străin. Astfel, „înAdam" din *Romani,* 5 nu poate semnifica decît un raport de imitație; *în* Adam înseamnă *ca* Adam. în mod mai radical, Pelagius, care e auster şi exigent, nu se îndoieşte de faptul că omul va invoca propria-i neputință şi puterea păcatului pentru a se scuza şi a se lipsi de voința de a păcătui. Tocmai de aceea, trebuie să spunem că numai de om depinde de a nu păcătui, *posse non peccare.* Pelagius e în linia de gîndire a *contingenței răului,* care am văzut că e, şi rămîne, o temă biblică autentică: „îți propun viața sau moartea, binecuvîntarea sau blestemul. Alege viața". Ceea ce Pelagius traduce prin *libertas ad*
255
peccandum et ad non peccandum, libertatea de a păcătui sau de a nu păcătui. Pentru un atare voluntarism, împins pînă la un contingentism coerent, *naturalepeccatum* interpretat ca vinovăție moştenită nu poate semnifica decît recăderea în manicheism. „Nu vei spăla niciodată misterele manicheene", îi va spune Iulian din Eclan lui Augustin.
Augustin a mers pînă la capăt în concepția păcatului originar, dîndu-i tot mai mult sensul unei culpabilități cu caracter personal ce merită, juridic, moartea, dar şi cel al unei tare moştenită ereditar, tocmai pentru a combate interpretarea pelagiană, care elimină partea întunecată a păcatului ca putere ce cuprinde întreaga omenire.
Dacă însă putem atribui polemicii antipelagiene rigiditatea doctrinală şi falsa logică a conceptului, nu-i putem atribui motivația lui profundă. Urmînd linia voluntaristă împotriva gnosticilor, Augustin, ca unul ce a avut experiența convertirii şi pe cea a rezistenței vii a dorinței şi a obişnuințelor față de voința dreaptă, e înclinat să refuze cu toată puterea ideea pelagiană a unei libertăți care nu are natură, şi nici istorie, obişnuințe sau alte bagaje, şi care ar fi, în fiecare dintre noi, un punct izolat de nedeterminare absolută a creației. Sfîrşitul capitolului VIII din *Confesiuni* e martorul acestei experiențe, care-1 aminteşte pe sfîntul Pavel şi-1 anunță pe Luther: experiența unei voințe care-şi scapă sieşi şi ascultă de altă lege decît ea însăşi.
Proba decisivă a faptului că controversa pelagiană nu explică totul e *Tratatul către Simplician* din 397 - anterior cu mai bine de cincisprezece ani primului tratat antipelagian, îndreptat împotriva lui Celestius: *De Peccatorum meritis et remissione {Despre meritele păcătoşilor şi despre iertare),* din 414-415, în care găsim enunțarea practic definitivă a păcatului originar. Pentru întîia dată, Augustin nu vorbeşte de o *pedeapsă* meritată" sau de o *„obişnuință* rea", ca în tratatele anterioare, ci de o vină moştenită, prin urmare de o greşeală ce merită o pedeapsă, anterioară oricărei greşeli personale şi legată de însuşi faptul venirii pe lume.
Cum a fost făcut acest pas ? Prin reflecția asupra lui *Romani,* 9 şi 10-29, care deplasează centrul exegetic al dezbaterii: nu mai avem de a face, ca *în Romani,* 5, cu antiteza a doi oameni - Adam şi Isus -, ci cu dualitatea a două decizii divine: „L-am iubit pe Iacob şi l-am urît pe Esau". „E îndurător cu cine vrea şi îl urăşte pe cine vrea". Problema răului e prin urmare tot una de *antitip,* însă nu mai e vorba de antitipul Omului-Cristos, ci de antitipul unui act absolut al lui Dumnezeu: *alegerea.* Acest antitip e *mustrarea,* iar Augustin afirmă vina lui Esau ca anterioară

naşterii lui pentru a justifica dreptatea mustrării, simetrică alegerii. Iată vestitul text ce leagă predestinarea şi culpabilitatea din naştere: „Toți oamenii formează un fel de masă a păcatului ce are o datorie de ispăşire față de dreptatea divină şi suverană. Dumnezeu poate cere sau amîna plata acestei datorii, fără să comită vreo nedreptate *(supplicium debens divinae summaeque justitiae quod sine exigatur, sive donetur, nulla est iniquitas,* datorînd o ispăşire supremă justiției divine, care fie că e cerută fie că e dată nu cuprinde nici o nedreptate). Debitorii sînt stăpîniți de orgoliu atunci cînd stabilesc cui trebuie cerute sau plătite datoriile".
Iar pentru a arăta infectarea noastră a tuturor de către primul om, Augustin foloseşte imaginea argilei şi a lucrătorului în lut.
Nu voi urmări acumularea de argumente în cursul luptei grele mai întîi împotriva lui Celestius, începînd cu 412, apoi împotriva lui Pela-gius, începînd cu 415, în sfîrşit împotriva lui Iulian din Eclan, şi mai pelagian decît sobrul Pelagius. Pe de o parte, argumentele juridice se strîng şi devin tot mai rigide: inculparea în masă a omenirii e disculparea lui Dumnezeu. Grija coerenței cere să spunem că, deoarece păcatul e întotdeauna voluntar - dacă n-ar fi aşa, Mani ar avea dreptate -, trebuie ca voința noastră, înainte de a se exercita, să fie implicată în voința rea a lui Adam - *reatu ejus implicatos.* Vom avea prin urmare o voință de natură, pentru a putea întemeia vinovăția pruncilor din pîntecul mamei lor. Pe de altă parte, pentru a combate teza lui Pelagius în legătură cu simpla *imitație* a lui Adam de întreaga posteritate umană, va trebui să căutăm vehicolul contaminării în „generare" *-per generationem* -, chiar dacă, în acest fel, scoatem din uitare vechile asocieri din conştiința arhaică ale maculării şi sexualității. Conceptul culpabilității moştenite, care blochează într-o noțiune inconsistentă o categorie juridică - crima voluntară ce trebuie pedepsită - şi una biologică - unitatea speciei umane prin generare -, s-a cristalizat prin acest mecanism de gîndire. Nu ezit să spun că, luat ca atare, adică din punct de vedere epistemologic, acest concept nu are o structură rațională diferită de cea a conceptelor gnostice: căderea preempirică a lui Valentin, împărăția întunericului a lui Mani etc. Conceptul de păcat originar a devenit aproape gnostic pe măsură ce s-a raționalizat, deşi la origine - şi prin intenție - a fost antignostic, deoarece răul rămîne integral uman. De acum încolo, el e piatra unghiulară a unei mitologii dogmatice comparabilă, din punct de vedere epistemologic, cu cea a gnozei. Augustin a construit ceea ce eu am riscat
257
să numesc o cvasignoză pentru *a raționaliza* mustrarea divină, care la sfîntul Pavel era doar antitipul alegerii. Desigur, pentru Augustin misterul divin rămîne întreg, însă e vorba de misterul alegerii: nimeni nu ştie de ce Dumnezeu îşi dă harul cuiva şi nu altcuiva. în schimb, nu avem nici un mister în mustrare: alegerea vine prin har, pierzania prin drept, iar pentru a justifica acest drept Augustin a construit ideea unei culpa-.bilități de natură, moştenită de la primul om, efectivă ca un act şi pasibilă de pedeapsă ca o crimă. îmi pun atunci întrebarea: acest proces de gîn-dire e oare esențialmente diferit de acela al prietenilor lui Iov care-i explică omului drept ce suferă îndreptățirea suferinței lui? Nu cumva vechea lege a retribuirii, înlăturată din culpabilitatea colectivă a lui Israel de către Ezechiel şi Ieremia îşi ia acum revanşa asupra întregii omeniri? Nu e cazul să denunțăm eterna teodicee şi proiectul ei nebun de a-1 justifica pe Dumnezeu, atunci cînd el e cel care ne justifică? Nu cumva marele Augustin e însuflețit de o smintită desfăşurare de argumente subtile, ca şi cum ar fi un avocat al lui Dumnezeu?
Cum se face însă că păcatul originar e un concept ce face parte din tradiția cea mai ortodoxă a creştinismului? Nu voi ezita să spun că Pela-gius poate avea dreptate, de mii de ori, împotriva pseudoconceptului de păcat originar, însă Augustin aduce prin mitologia lui dogmatică ceva esențial, străin lui Pelagius. Acesta are dreptate împotriva mitologiei păcatului originar, în principal împotriva mitologiei adamice, însă Augustin are dreptate mereu, prin mitologia adamică şi în ciuda ei.
E ceea ce vreau să arăt în încheierea expunerii mele.
A sosit momentul să aplicăm regula de gîndire pe care o propuneam la început. Spuneam că trebuie să descompunem conceptul şi să trecem prin eşecul cunoaşterii pentru a putea regăsi intenția ortodoxă, sensul drept, sensul eclesial. Sugeram că acest sens ar putea fi simbol, nu concept - simbol rațional, ce se adresează rațiunii:simbolul e ceea ce *declarăm* ca fiind lucrul cel mai adînc şi mai esențial în mărturisirea păcatelor.

III

Ce voiam să spun prin simbol rațional? Că nu există o consistență proprie a conceptelor, şi că ele trimit la expresii *analogice* nu din lipsă de rigoare ci prin exces de semnificație. Ceea ce trebuie prin urmare
sondat în conceptul de păcat originar nu e falsa limpezime, ci o obscură bogăție analogică. Ne vom

întoarce din drum: în loc să ne adîncim în speculație, vom reveni la enorma încărcătură de sens conținută în „simbolurile" prerafionale, precum cele din Biblie, înainte de elaborarea oricărei limbi abstracte: rătăcire, revoltă, țintă ratată, drum cotit şi întortocheat, *captivitate* îndeosebi. Captivitatea în Egipt, apoi cea din Ba-bilon, devin cifrul condiției umane aflată sub domnia răului.
Prin aceste simboluri, mai degrabă descriptive decît explicative, scriitorii biblici se apropiau de anumite trăsături obscure şi obsedante ale experienței umane a răului, care nu pot trece în conceptul pur negativ de lipsă. Care sînt aceste trăsături ale mărturisirii păcatelor ce rezistă la orice transcriere în limbajul voluntarist al scrierilor antimanicheene şi la orice interpretare prin afirmarea conştientă a voinței individuale?
Voi sublinia trei trăsături remarcabile ale experienței penitențiale. Mai întîi, ceea ce voi numi *realismul* păcatului: conştiința păcatului nu e măsura lui; păcatul e situația mea adevărată în fața lui Dumnezeu; măsura lui e acest „în fața lui Dumnezeu", şi nu propria mea conştiință. Tocmai de aceea, e nevoie de un Altul, de un profet, pentru a-1 denunța; nici o adîncire în sine a conştiinței nu e suficientă pentru acest lucru, cu atît mai mult cu cît conştiința e şi ea inclusă în situație, devenind minciună şi rea-credință. Realismul păcatului nu poate fi recuperat prin reprezentarea, prea scurtă şi prea clară, a unei declivități *conştiente* a voinței; e vorba, mai curînd, de o rătăcire a ființei, de un *mod de a fi* mai radical decît orice act singular; de aceea, Ieremia compară proastele înclinații ale inimii inveterate în rău cu pielea neagră a unui etiopian şi cu petele leopardului. Ezechiel numeşte insensibilitatea unei existențe devenită inaccesibilă apelului divin „o inimă de piatră". A doua trăsătură: pentru profeți, condiția păcătosului nu poate fi redusă la noțiunea de vinovăție individuală, cum a dezvoltat-o spiritul juridic greco-roman pentru a face din ea baza de justiție şi de administrare a penalității în tribunale. De la început, ea are o dimensiune comunitară: toți oamenii sînt incluşi aici; e vorba de păcatul lui Tyr, al lui Edom, al lui Galaad, al lui Iuda. Un „noi" - „noi, ceilalți bieți păcătoşi" din liturghie - se anunță în mărturisirea păcatelor. Unitatea metafizică a genului uman apare în solidaritatea transbiologică şi transistorică a păcatului; nici ea nu poate fi analizată prin alunecări *multiple* ale voințelor umane individuale.
A treia trăsătură: experiența penitențială a lui Israel a subliniat o trăsătură mai obscură a păcatului; acesta nu e doar o stare, o situație în

care e aruncat omul, ci o putere care-1 ține captiv, de care el e legat; în acest fel, e vorba mai puțin de o mişcare de pierdere treptată cît de o neputință fundamentală: distanța dintre vreau şi pot. Păcatul e o „mizerie", în experiența convertirii lui, sfîntul Pavel accentua aspectul de neputință, de sclavie, de pasivitate, pînă acolo încît părea a face concesii vocabularului gnostic: el vorbeşte de „legea păcatului care e în fiecare parte a trupului nostru"; pentru el, păcatul e o putere demonică, o ființă mitică asemenea Legii şi Morții; el „locuieşte" în om, fără ca omul să-1 producă el însuşi sau să-1 afirme; „intră" în lume, „intervine", „proliferează", „domneşte".
După cum vedem, această experiență scapă, mai mult decît altele şi prin toate aspectele ei, de rnîndrul voluntarism al primelor scrieri augus-tiniene. Să ne reamintim formula din *Tratatul despre liberul arbitru: nusquam nisi in voluntate essepeccatum* („păcatul nu există altundeva decît în voință"), pe care *Rectificările (Retractationes,* 1,13 şi 15) o vor salva doar cu mare greutate de ironiile pelagienilor. într-un cuvînt, această experiență orientează cercetarea spre ideea unei cvasinaturi a răului, trîgîndu-ne periculos spre spaima existențială care e la originea gnozei. Experiența posedării, a legării, a captivității ne duce la ideea unei investiri dinafară, a unei contaminări printr-o substanță rea care face să izvorască mitul tragic al gnozei.
Acum întrevedem, *poatc,funcția simbolică* a păcatului originar. Am de spus două lucruri. Mai întîi, că această funcție e aceeaşi ca şi în povestea căderii, care se situează la nivelul imaginilor mitice, nu la cel al conceptelor. Această povestire are o extraordinară putere simbolică, deoarece condensează într-un *arhetip* al omului tot ceea ce e încercat fugitiv şi mărturisit aluziv de credincios. Departe de a explica ceva (dacă ar face-o, ar fi doar un mit etiologic comparabil cu toate poveştile fabuloase ale popoarelor), această istorisire exprimă, printr-o creație plastică, fondul niciodată exprimat - şi inexprimabil în limbaj direct şi clar - al experienței umane. Putem spune prin urmare că povestirea căderii e mitică, însă îi ratăm sensul dacă rămînem la acest nivel; nu e suficient să excludem mitul din istorie, trebuie să-i găsim adevărul, care nu e istoric. în admirabila lui carte, *Biblia azi,* C.H.Dodd, teologul de la Cambridge, atinge punctul bun cînd îi atribuie mitului adamic o primă funcție, aceea de a *universaliza* experiența tragică a exilului la scara genului uman: „E destinul tragic al lui Israel, proiectat asupra omenirii în ansamblul ei. Cuvîntul lui Dumnezeu, care 1-a alungat pe om din rai,

e un cuvînt de judecare, care a trimis poporul lui Israel în exil, şi care va avea o întindere universală". Cuvîntul lui Dumnezeu nu e, aşadar, mitul, deoarece sensul prim al acestuia putea fi cu totul diferit; e

puterea lui *revelantă,* care priveşte condiția umană în ansamblul ei, şi care e sensul lui *revelat.* Ceva a fost descoperit, arătat; în lipsa mitului, acest ceva ar fi rămas acoperit, ascuns.
Funcția de universalizare la scara genului uman a experienței lui Israel nu reprezintă însă totul: mitul adamic revelează simultan aspectul misterios al răului, faptul că, dacă fiecare dintre noi îl începe, îl inaugurează - lucru bine văzut de Pelagius —, fiecare dintre noi îl şi *găseşte,* în el, în afara lui, înaintea lui. Pentru orice conştiință care se trezeşte la responsabilitate, răul e *deja aici.* Plasînd originea lui într-un strămoş îndepărtat, mitul revelează situația oricăruia dintre noi: faptul s-a întîm-plat deja; eu nu încep răul, ci îl continui; sînt implicat în rău, iar răul are un trecut; e chiar propriul lui trecut şi propria lui tradiție. în acest fel, mitul leagă de figura strămoşului genului uman toate trăsăturile pe care le-am enunțat: realitatea păcatului, care e anterior oricărei conştientizări, dimensiunea lui comunitară (păcatul nu poate fi redus la răspunderea individuală), neputința voinței, care învăluie orice greşeală actuală. Tripla descriere, pe care-o poate articula omul modern, se cristalizează în simbolul unui „înainte" care se impune în mitul primului om. Ne aflăm la sursa *moştenirii* pe care am găsit-o la baza speculației ada-mice, de la sfîntul Pavel la Augustin. Sensul schemei nu apare însă decît dacă renunțăm cu totul la a proiecta în istorie figura adamică, şi dacă o interpretăm ca pe un „tip", ca pe „tipul omului vechi". Ceea ce trebuie evitat e trecerea de la mit la mitologie. Niciodată nu vom putea arăta îndeajuns răul pe care 1-a adus creştinătății interpretarea literală, „isto-ricistă" a mitului adamic. Ea î-a aruncat într-o istorie absurdă şi în speculații pseudoraționale asupra transmiterii cvasibiologice a unei vinovății cvasijuridice a greşelii unui *alt* om, azvîrlit în noaptea timpurilor, oarecum între pitecantrop şi omul de Neanderthal. Simultan, zestrea ascunsă în simbolul adamic a fost delapidată: spiritele libere şi oamenii cu cultul rațiunii, de la Pelagius la Kant, Feuerbach, Marx sau Nietzsche, vor învinge întotdeauna mitologiile, însă simbolul ne va face mereu să gîndim, dincolo de orice critică trunchiată. între istoricismul naiv al fundamentalismului şi moralismul epuizat al raționalismului, calea hermeneuticii simbolurilor e deschisă. Mi se va obiecta că am explicat doar simbolul de nivel mitic, mai precis pe cel al povestirii iahviste despre

cădere, şi nu simbolul de nivel rațional, aşadar conceptul de păcat originar, care trebuia să constituie obiectul acestei lecții. într-adevăr, spuneam că acest concept are aceeaşi funcție simbolică ca şi povestea căderii din Geneză. E adevărat, însă e doar prima jumătate a sensului. Pe de o parte, conceptul trimite la mit, iar mitul la experiența penitențială a vechiului Israel şi a Bisericii; analiza intențională se întinde între pseudoraționalitate şi pseudoistorie, iar apoi între pseudoistorie şi experiența eclesială trăită. Trebuie să facem însă şi drumul invers: mitul nu e doar pseudoistorie, ci şi revelant: ca atare, el descoperă o dimensiune a experienței care, fără el, ar fi rămas lipsită de expresie şi, tocmai prin aceasta, ar fi eşuat ca experiență trăită. Am sugerat cîteva dintre revelațiile proprii mitului. De ce să spunem că procesul de raționalizare care a debutat cu speculația adamică a lui Pavel, şi care a avut ca punct de sosire conceptul augustinian de păcat originar, e lipsit de sens *propriu* şi că nu e decît o pseudocunoaştere grefată pe un mit interpretat literal şi erijat în pseudoistorie?
După mine, funcția esențială a conceptului - sau a pseudoconcep-tului - de păcat originar e efortul de a păstra tot ce s-a dobîndit prin prima conceptualizare, şi anume faptul că păcatul nu e natură, ci voință, şi efortul de a încorpora acestei voințe o cvasinatură a răului. Augustin urmăreşte fantasma rațională a acestei cvasinaruri, care afectează tot ce e voință, nu natură. Lucrul poate fi văzut în articolul din *Rectificări* în care Augustin reia afirmația lui antimanicheană din tinerețe: „Păcatul trebuie căutat numai în voință"; afirmație pe care pelagienii i-o aruncă în față, iar el răspunde: păcatul originar al copiilor e un fapt „lipsit de absurditate voită, deoarece a fost contractat de voința rea a primului om, fiind oarecum ereditar" (I, 13); mai departe, păcatul prin care sîntem „implicați în culpabilitate" e „lucrarea voinței" (I, 15). Avem aici o disperare din punctul de vedere al reprezentării conceptuale şi o observație foarte profundă din punct de vedere metafizic: cvasinatură se află în voință, iar răul e un fel de involuntar în sînul voluntarului: nu în fața lui, ci în el, şi aceasta se numeşte liberul arbitru. Tocmai de aceea trebuie să combinăm, oarecum monstruos, conceptul juridic de imputare, care are legătură cu voința, cu cel biologic de moştenire, care se leagă de lipsa voinței, de lucrul dobîndit, contractat. Convertirea e dusă, astfel, la acelaşi nivel de adîncime; dacă răul se află la nivelul radical al „generării", în sens simbolic şi nu factual, convertirea e o „regenerare". Grație păcatului originar am putut constitui antitipul regenerării şi al noii naş-

teri, printr-un mijloc absurd; prin el, voința apare încărcată cu o constituire pasivă implicată în puterea actuală de deliberare şi de alegere, închei cu aceste trei avertismente:
1. Nu avem dreptul de a specula asupra păcatului originar - care, luat ca atare, e doar un mit raționalizat -, ca şi cum ar avea o consistență proprie: el explicitează mitul adamic aşa cum acesta explicita experiența penitențială a lui Israel. Trebuie să ne întoarcem mereu la mărturisirea păcatelor,

în Biserică.
2. Nu avem dreptul de a specula asupra răului actual, în afara răului adus de noi. Ultimul mister al păcatului e tocmai aici: aducem răul, care intră în lume prin noi, dar nu-1 începem decît plecînd de la un rău care e deja prezent, şi al cărui simbol de nepătruns e propria noastră naştere.
3. Nu avem dreptul de a specula nici asupra răului pe care-1 inaugurăm, nici asupra celui pe care-1 găsim, în afara referirii la istoria mîn-tuirii. Păcatul originar e doar un antitip. Or, tipul şi antitipul nu sînt doar paralele (tot aşa cum... la fel...): există o mişcare a unuia spre celălalt, de genul lui „cu atît mai mult": „Acolo unde păcatul s-a înmulțit, harul a crescut" *{Romani,* 5).

263

HERMENEUTICA SIMBOLURILOR ŞI REFLECȚIA FILOSOFICĂ (I)

Intenția acestui eseu e de a schița o teorie generală a simbolului, plecînd de la un simbol precis, sau mai curînd de la un complex determinat de simboluri: simbolica răului. Preocuparea în jurul căreia se organizează e următoarea: în ce fel gîndirea care a intrat în imensa problematică a simbolismului şi în puterea *revelantă* a simbolului poate să se dezvolte pe o linie de raționalitate şi de rigoare care caracterizează filosofia, de la originile ei? Pe scurt, cum *să articulăm* reflecția filosofică şi hermeneutica simbolurilor?
Mai întîi cîteva cuvinte despre întrebarea însăşi.
Reflecția asupra simbolurilor apare într-un anume moment, şi răspunde la o anumită situație a filosofiei, poate chiar şi a culturii moderne. Recurgerea la arhaic, la nocturn şi la oniric, care e şi un acces la punctul de plecare al limbajului, e o tentativă de a scăpa de dificultățile problemei punctului de plecare în filosofic
Cunoaştem cu toții istovitoarea fugă înapoi a gîndirii ce-şi caută primul adevăr, ca şi a căutării unui punct de plecare radical, care poate să nu fie un prim adevăr. Pentru a înțelege problematica pe care-o vom evoca, e bine să fi încercat decepția legată de ideea de fîlosofie fără presupoziții. Contrar filosofiilor unui punct de plecare, reflecția asupra simbolurilor pleacă din plenitudinea limbajului şi a sensului, care e mereu dată; din mijlocul limbajului care s-a produs deja pe sine şi care a spus deja totul, într-un anumit fel; ea năzuieşte să fie o gîndire cu -nu fără - presupoziții. Pentru ea, prima misiune nu e de a începe ceva ci de a-şi reaminti ceva, din mijlocul cuvintelor.
Opunînd problematica simbolului căutării carteziene şi husserliene a punctului de plecare, legăm prea strîns reflecția noastră de o etapă
264
precisă a discursului filosofic; trebuie însă să mergem, poate, mai departe: dacă punem problema simbolului *acum,* în această *perioadă* a istoriei, o facem în legătură cu anumite trăsături ale „modernității" şi pentru a riposta la ea. Momentul istoric al filosofiei simbolului e momentul uitării, şi de asemenea al restaurării lui; uitare a hierofaniilor; uitare a semnelor sacrului; pierderea omului ca ființă ce aparține Sacrului. Uitări care, după cum ştim, sînt replici ale enormei sarcini de a hrăni oamenii şi de a satisface nevoile lor prin stăpînirea naturii grație unei tehnici planetare. Obscura recunoaştere a acestei uitări ne pune în mişcare şi ne îndeamnă să restabilim limbajul integral. In epoca în care limbajul devine mai precis, mai univoc, într-un cuvînt mai tehnic, mai apt la formalizările integrale ce poartă numele de logică simbolică (vom reveni mai jos asupra acestui echivoc surprinzător al cuvîntului simbol), vrem să ne reîncărcăm limbajul şi să plecăm din nou de la el *ca de la cevaplin.* Şi acest lucru e însă un cadou al „modernității", deoarece noi, modernii, sîntem oameni ai filosofiei, ai exegezei, ai fenomenologiei, ai psihanalizei, ai analizei limbajului. Astfel, aceeaşi epocă dezvoltă posibilitatea golirii limbajului şi posibilitatea reumplerii lui. Sîntem însufleții nu de regretul atlantidelor prăbuşite, ci de speranța recreării limbajului; vrem să fim interpelați, dincolo de pustiul criticii.
„Simbolul ne face să gîndim": această sentință minunată spune două lucruri; simbolul ne îndeamnă la ceva; nu eu afirm sensul, ci el e cel care-1 dă; ceea ce el dă e însă ceva ce trebuie „gîndit", ceva la care trebuie să ne gîndim. Afirmarea pleacă de la un dar; sentința sugerează aşadar că totul a fost spus la modul enigmatic, dar şi că trebuie să reîncepem mereu dimensiunea gîndirii. Articularea gîndirii dată ei înseşi în imperiul simbolurilor şi al gîndirii ce afirmă şi gîndeşte e tocmai lucrul pe care aş vrea să-1 surprind şi să-1 înțeleg.

I. ORDINEA SIMBOLULUI

Cît valorează exemplul simbolicii răului pentru o astfel de investigație? E o bună piatră de hotar, din mai multe motive.
1. Un fapt remarcabil: dincoace de teologie şi de speculație, ca şi de orice elaborare mitică, întîlnim

simboluri. Aceste simboluri elementare sînt limbajul ce nu poate fi substituit al domeniului de experiență
265
pe care-1 vom numi, pe scurt, experiența „mărturisirii". într-adevăr, nu există nici un limbaj direct, nesimbolic, pentru răul suferit sau comis, Fie că omul se declară răspunzător sau prada unui rău care-1 asaltează din toate părțile, el spune acest lucru, de la început şi dintr-o dată, într-o simbolică căreia putem să-i refacem articularea grație diferitelor ritualuri de „mărturisire" pe care istoria religiilor le-a interpretat deja. Fie că e vorba de imaginea petei în concepția magică a răului ca maculare sau de imaginile devierii, ale căii întortocheate, ale transgresării, ale rătăcirii în concepția etică a păcatului, sau de imaginea poverii, a încărcăturii în experiența mai interiorizată a vinovăției, simbolul răului se constituie pierind de la un semnificant de gradul întîi, luat din experiența naturală - contactul, orientarea omului în spațiu etc, Am numit simboluri primare acest limbaj elementar, pentru a-1 distinge de simbolurile mitice, mult mai articulate, comportînd o dimensiune de istorisire şi avînd personaje, locuri şi timpuri fabuloase, şi de asemenea povestind începutul şi sfîrşitul unei experiențe despre care poartă mărturie simbolurile primare. Acestea din urmă ne arată clar structura intențională a simbolului. Simbolul e un semn prin faptul că, asemenea oricărui semn, vizează dincolo de lucru şi ține locul lucrului în cauză. Orice semn nu e însă un simbol; simbolul ascunde, în vizarea lui, o dublă intenționalitate: mai întîi intenționalitatea literală sau primă care, ca orice intenționalitate semnificantă, presupune triumful semnului convențional asupra celui natural: pata, devierea, povara; cuvinte ce nu seamănă cu lucrul semnificat. Pe intenționalitatea primă se clădeşte însă o intenționalitate secundă care, prin pata materială, prin devierea în spațiu şi prin experiența poverii vizează o situare a omului în sacru. Vizat prin sensul de gradul întîi, omul astfel situat e ființa maculată, păcătoasă, vinovată. Sensul literal şi evident vizează deci dincolo de el ceva ce apare *ca* pată, *ca* deviere, *ca* povară. Contrar semnelor tehnice, perfect transparente şi care, afirmînd semnificatul, spun doar ceea ce vor să spună, semnele simbolice sînt opace, deoarece sensul prim, literal, evident, vizează analogic *un sens secund care nu e dat decît în el.* Opacitate care e adîn-cimea simbolului, inepuizabilă după cum vom vedea. Trebuie însă să înțelegem bine legătura analogică dintre sensul literal şi sensul simbolic; în vreme ce analogia e un raționament ce nu dă concluzii, şi care procedează printr-o a patra proporțională (A e față de B ceea ce e C față de D), în simbol nu putem obiectiva relația analogică care leagă sensul secund de sensul prim. Sîntem antrenați de sensul prim dincolo de el
266
tocmai trăind în el: *sensul simbolic e constituit în şi prin sensul literal, care operează analogia dîndu-ne analogul.* Spre deosebire de comparație, pe care *o privim* dinafară, simbolul e mişcarea sensului primar care ne face să participăm la sensul latent şi care, astfel, ne asimilează simbolizatului, fără ca noi să putem domina intelectual similitudinea. Simbolul dă ceva tocmai în acest sens: pentru că e o intenționalitate primară ce dă sensul secund.

2. Al doilea folos al investigării simbolurilor primare ale mărturisirii e faptul că putem pune în evidență o dinamică şi o viață a simbolurilor. Semantica ne introduce în adevăratele revoluții lingvistice, orientate într-un sens determinat; prin noutățile verbale îşi croieşte drum o nouă experiență. Traiectoria experienței greşelii e jalonată, astfel, de o succesiune de încercări simbolice. Nu sîntem sortiți unei introspecții îndoielnice asupra sentimentului greşelii; în ce mă priveşte, cred că trebuie să substituim drumului scurt, şi suspect, al psihologiei introspective, drumul lung şi sigur al reflectării asupra dinamicii marilor simboluri culturale'.

Această dinamică a simbolurilor primare, jalonată de cele trei constelații ale macularii, ale păcatului şi ale culpabilității, are un sens dublu; echivocul însuşi e revelator al dinamicii simbolului în general: de la un simbol la un altul avem, pe de o parte,o interiorizare incontestabilă; pe de altă parte, o sărăcire a bogăției simbolice. Tocmai de aceea, o spunem în treacăt, nu trebuie să ne lăsăm înşelați de o interpretare „istoricistă" a evoluției conştiinței în aceste simboluri. Ceea ce cîştigăm într-o parte pierdem în altă parte. Iată de ce fiecare „instanță" se menține doar re-luînd încărcătura simbolică a precedentei. Să nu ne mirăm prin urmare dacă macularea, care e simbolul cel mai arhaic, supraviețuieşte în cea de a treia instanță. Deşi e înconjurată de spaime, experiența impurității ajunge la lumina rostirii grație bogăției simbolice extraordinare a temei macularii. într-adevăr, chiar de la început macularea e mai mult decît o simplă pată; ea ținteşte efectuarea persoanei în ansamblul ei ca situată în raport cu sacrul. Ceea ce-1 afectează pe penitent nu poate fi curățit

[1] Drumul lung îmi apare ca şi mai necesar atunci cînd îmi confrunt interpretarea cu cea a psihanalizei. O psihologie introspectivă nu rezistă hermeneuticii freudiene sau jungiene. O abordare reflexivă prin hermeneutica simbolurilor culturale deschide, dimpotrivă, o adevărată dezbatere între hermeneutici. Mişcarea de regresiune spre arhaic, infantil, instinctual, trebuie confruntată cu mişcarea de înaintare, de sinteză ascendentă a simbolicii mărturisirii.

267
de nici o spălare fizică. Riturile de purificare vizează şi ele, prin gesturi de substituire (a îngropa, a scuipa, a arunca departe) o integritate ce nu poate fi spusă în alt limbaj decît cel simbolic. Tocmai de

aceea, oricît ar fi de arhaică şi de depăşită, concepția magică a maculării ne-a transmis simbolica purității şi impurității, cu toată bogăția ei de armonice, în centrul acestei simbolici, avem schema „exteriorității", a răului ce ne înconjoară, şi care e fondul, ce nu poate fi scrutat, al „misterului nelegiuirii". Răul există doar în măsura în care eu îl afirm, iar în inima afirmării răului prin libertate se revelează o putere de seducție exercitată de „răul de la fața locului", pe care vechea maculare 1-a spus întotdeauna la modul simbolic.
Un simbol arhaic nu supraviețuieşte însă decît grație revoluțiilor experienței şi limbajului care-1 minează. Mişcarea iconoclastă nu procedează, mai întîi, din reflecție, ci din simbolismul însuşi; un simbol începe prin a distruge un simbol anterior. Vedem astfel cum simbolica păcatului se organizează în jurul unor imagini inverse față de cele ale maculării; în locul contactului exterior, schema directoare e dată acum de îndepărtare (față de țintă, de calea dreaptă, de limita ce nu trebuie depăşită etc). Această substituire a temei e expresia unei răsturnări în motivele fundamentale. S-a născut o nouă categorie de experiență religioasă: a ființei aflată „în fața lui Dumnezeu", al cărei martor e Alianța iudaică, *berii.* Apare astfel o exigență infinită de perfecțiune, care nu încetează de a remodela comandamentele limitate şi precise ale vechilor coduri. Acestei exigențe infinite i se adaugă o amenințare infinită, ce revoluționează vechea spaimă de tabuuri şi introduce frica de întîlnirea cu Dumnezeul mîniei. Ce se întîmplă atunci cu simbolul inițial? Pe de o parte, răul nu mai e un obiect, ci o relație ruptă, prin urmare un neant; acest neant se exprimă prin imagini ale respirației, ale vanității, ale aburirii, ale zădărniciei idolilor. Chiar şi mînia lui Dumnezeu e un fel de neant al absenței lui. în acelaşi timp însă, apare o nouă pozitivitate a răului; nu un „ceva" exterior, ci o putere reală care aserveşte. Simbolul captivității, care transformă un eveniment istoric (captivitatea din Egipt, apoi cea din Babilon) într-o schemă de existență, reprezintă expresia cea mai înaltă la care a ajuns experiența penitențială în Israel. Primul simbolism, cel al maculării, a putut fi reluat tocmai grație acestei noi pozitivități a răului: schema de exterioritate e regăsită, însă la un nivel etic, nu la unul magic.
268
Aceeaşi mişcare de ruptură şi de reluare poate fi observată în transformarea simbolurilor păcatului în simboluri ale culpabilității. Pe de o parte, experiența pur subiectivă a greşelii tinde să se substituie afirmării realiste şi, dacă putem spune aşa, ontologice a păcatului. în vreme ce păcatul e real, chiar necunoscut fiind, vinovăția e măsurată prin conştientizarea ei de către om, care devine astfel autor al propriei sale greşeli, în acest fel, imaginea greutății şi cea a apăsării se substituie celei a îndepărtării, a devierii, a rătăcirii. în adîncurile conştiinței, „în fața lui Dumnezeu" e pe punctul de a ceda locul lui „în fața mea"; omul e vinovat aşa cum se simte vinovat. Datorăm acestei noi revoluții, neîndoios, un sens mai fin şi mai măsurat al răspunderii care, din colectivă, devine individuală şi, din totală, devine graduală. Intrăm astfel în lumea inculpării raționale, care se referă la judecător şi la conştiința pătrunsă de scrupule. Cu toate acestea, vechiul simbol al maculării nu e pierdut, deoarece infernul s-a deplasat de la exterior spre interior. Strivită de o lege pe care nu va putea niciodată să o mulțumească, conştiința se recunoaşte prizoniera propriei sale nedreptăți şi, lucru mai rău încă, a minciunii pretenției de a putea face ea însăşi dreptate.
în acest punct extrem de involuție, simbolismul maculării e cel al libertății aservite despre care vorbesc în termeni atît de diferiți Luther şi Spinoza, chiar dacă aceşti termeni sînt luați din aceeaşi simbolică.
3. Am ținut să duc pînă aici exegeza simbolurilor primare ale vinovăției şi teoria generală a simbolului care depinde de ea fără să recurg la structura intimă care, de obicei, încarcă suplimentar aceste simboluri. Simbolurile de gradul doi trebuia să fie puse în paranteză, pentru a lăsa să apară structura simbolurilor primare şi, în acelaşi timp, pentru a arăta specificul mitului.
Marile povestiri despre care am spus, mai sus, că instituie un spațiu, un timp, personaje încorporate în forma lor, au de fapt o funcție ireductibilă, care e triplă. Mai întîi, ele plasează omenirea şi drama ei sub semnul unui om exemplar, Anthropos sau Adam, care reprezintă, la modul simbolic, universalul concret al experienței umane. Pe de altă parte, ele imprimă experienței umane un elan, o alură, o orientare, de-rulînd-o între un început şi un sfîrşit şi introducînd în ea o tensiune istorică, plecînd de la orizontul dublu al genezei şi al apocalipsei. In sfîrşit, şi în mod fundamental, ele explorează falia realității umane, reprezentată prin trecerea şi saltul de la nevinovăție la culpabilitate; povestesc în ce fel omul, bun la origini, a devenit ceea ce e în prezent.
269
Tocmai de aceea, mitul nu-şi poate exercita funcția simbolică decît prin modul specific al povestirii: tot ce vrea el să spună e deja o dramă.
în acelaşi timp însă, mitul nu se poate institui decît printr-o multiplicitate de istorisiri, lăsîndu-ne în fața unei diversități infinite a sistemelor simbolice, asemănătoare limbilor nenumărate ale unui sacru nedefinit, în cazul simbolicii răului, dificultatea exegezei miturilor apare dintr-o dată, într-o dublă formă: pe de o parte e vorba de a depăşi multiplicitatea infinită a miturilor impunîndu-le o tipologie ce-i permite gîndirii să se orienteze în varietatea lor nesfîrşită, fără a aduce vreo violență specificului

figurilor mitice scoase la lumina limbajului de diferite civilizații; pe de altă parte, dificultatea constă în a trece de la o simplă clasificare, de la o statică a miturilor, la o dinamică. într-adevăr, înțelegerea opozițiilor şi afinităților ascunse între diferitele mituri pregăteşte reluarea filosofică a mitului. Mai mult decît lumea simbolurilor primare, lumea miturilor nu e o lume liniştită, împăcată cu ea însăşi. Miturile au fost dintotdeauna în luptă unul cu altul; orice mit e iconoclast față de altul.la fel cum orice simbol izolat în el însuşi tinde să se îngroaşe, să se solidifice într-o idolatrie. Trebuie aşadar să participăm la lupta şi la dinamica prin care simbolismul se afirmă ca propria lui depăşire.
Această dinamică e însuflețită de o opoziție fundamentală. Pe de o parte, avem miturile ce pun în legătură originea răului cu o catastrofă sau un conflict originar anterior umanității, pe de alta miturile ce pun în legătură originea răului cu omul.
Primului grup îi aparțin drama creației, ilustrată de poemul babilonian al facerii lumii, *Enuma Elish,* care povesteşte lupta originară din care s-au născut zeii cei mai noi, întemeierea cosmosului şi crearea omului. Tot acestui mare grup îi aparțin miturile tragice ce-1 arată pe erou pradă unui destin fatal. Conform schemei tragice, omul ajunge să greşească aşa cum ajunge să existe; iar zeul care-1 ispiteşte şi-1 rătăceşte reprezintă indistincția primordială a binelui şi a răului. Cu Zeus din *Prometeu înlănțuit,* acest zeu a atins o statură înspăimîntătoare, insuportabilă pentru orice gîndire. în aceeaşi categorie trebuie pus mitul orfic al sufletului exilat într-un trup corupt; acest exil e prealabil oricărei afirmări a răului de către omul responsabil de actele lui şi liber. Mitul orfic e un mit de situație proiectat, fără îndoială mai tîrziu, într-un mit al originii, care se întoarce la tematica apropiată a mitului cosmogonic şi a mitului tragic. în fața acestui mit triplu avem povestea biblică a căderii lui Adam. E singurul mit antropologic; în el putem vedea expresia mitică

a oricărei experiențe penitențiale din vechiul Israel: omul e acuzat de profet; în mărturisirea păcatelor, tot omul apare ca autor al răului şi discerne, dincolo de actele rele pe care le înşiră în timp, o rea întemeiere a lor, mai veche decît toate hotărîrile particulare. Mitul istoriseşte izbucnirea acestei rele întemeieri printr-un eveniment irațional apărut brusc în sînul unei lumi bune; adună originea răului într-o clipă simbolică care încheie nevinovăția şi deschide blestemul. Sensul istoriei oricărui om e dezvăluit, astfel, prin mijlocirea cronicii despre primul om. Lumea miturilor e polarizată între două tendințe: cea care duce răul dincolo de umanitate şi cea care-1 concentrează într-o proastă alegere, de la care pleacă dificultatea de a fi om. Regăsim, la un nivel superior de elaborare, polaritatea simbolurilor primare, desfăşurate între o schemă de exterioritate, care domină concepția magică a răului ca maculare, şi o schemă de interioritate, care nu învinge pe deplin decît prin experiența dureroasă a conştiinței vinovate şi muncită de scrupule.
Acest lucru nu e însă cel mai important: conflictul nu apare doar între doua grupuri de mituri, ci se repetă chiar în interiorul mitului adamic. într-adevăr, acest mit are două fațete; pe de o parte e povestirea clipei căderii, cum am arătat; în acelaşi timp, e şi povestea despre ispita care ocupă o durată, un interval, şi care aduce în joc numeroase personaje: zeul care interzice, obiectul tentației, femeia sedusă şi, îndeosebi, şarpele care seduce. Mitul care concentrează evenimentul căderii într-un om, într-un act, într-o clipă, îl dispersează în mai multe personaje şi episoade. Saltul calitativ de la nevinovăție la păcat e, în acest al doilea aspect, o trecere gradată şi imposibil de discernut. Mitul rupturii e, totodată, mit al tranziției; mitul alegerii greşite e şi mit al ispitirii, al răului amețitor şi al alunecării insensibile în el. Imaginea fragilității, femeia, răspunde polar figurii relei hotărîri, bărbatul. Conflictul miturilor e astfel inclus într-un singur mit. Tocmai de aceea mitul adamic care, din primul punct de vedere, putea fi considerat ca un efect al unei demitologizări energice a tuturor miturilor ce se referă la originea răului, introduce în povestire figura puternic mitică a şarpelui. Iar şarpele reprezintă, în chiar inima mitului adamic, cealaltă față a răului, pe care celelalte mituri încercau să-1 povestească: răul deja prezent, răul anterior, răul care-1 atrage şi-1 seduce pe om. Şarpele semnifică faptul că omul nu începe răul. îl găseşte. Aîncepe înseamnă a continua. în acest fel, dincolo de proiecția poftei nemăsurate, şarpele figurează tradiția unui rău mai vechi decît el. Şarpele e un *celălalt* al răului uman.

Acum înțelegem de ce există o dinamică a miturilor. Schema de exterioritate ce se proiectează în trupul-mormînt al orficilor, în zeul rău al lui Prometeu sau în lupta originară din drama facerii lumii e, fără îndoială, invincibilă. Alungată de mitul antropologic, ea reapare în el şi se refugiază în figura şarpelui. Chiar şi figura lui Adam e mai mult decît paradigma oricărui rău prezent. Ca om primordial, Adam e anterior oricărui om, figurînd în felul lui, încă o dată, anterioritatea răului față de orice rău actual. Adam e mai vechi decît oamenii şi şarpele mai vechi decît Adam. Astfel, mitul tragic e reafirmat - şi de asemenea distrus - de mitul adamic. Tocmai de aceea, tragedia a supraviețuit dublei distrugeri care a fost filosofia greacă şi creştinismul. Dacă teologia ei nu poate fi gîndită, dacă, în sensul propriu al cuvîntului, ea e ceva ce nu poate fi mărturisit, ceea ce vrea ea să spună - şi nu poate să spună -

continuă să fie *arătat* în spectacolul fundamental al eroului tragic, în acelaşi timp inocent şi vinovat. Acest război al miturilor ne invită, el însuşi, să facem trecerea de la o simplă exegeză a miturilor la o filosofie prin simboluri.

II. DE LA SIMBOLICĂ LA GÎNDIREA CARE REFLECTEAZĂ

Sarcina noastră e, acum, de a gîndi plecînd de la simbolică şi conform specificului acesteia. Căci e vorba de a gîndi. în ce mă priveşte, nu voi renunța la tradiția rațională, care însufleţeşte filosofia de la greci încoace. Nu voi ceda vreunei intuiții imaginative, ci voi elabora concepte care cuprind în gîndire şi care îi fac să înțeleagă şi pe alții, concepte înlănțuite într-o ordine *sistematică,* ba chiar într-un sistem închis. în acelaşi timp însă e vorba de a transmite, prin mijlocirea acestei elaborări raționale, o bogăție de semnificație ce e deja prezentă, şi care a precedat dintotdeauna elaborarea rațională. Căci situația e aceasta: pe de o parte, totul a fost spus *înaintea* filosofiei, prin semne şi enigme; e unul din sensurile frazei lui Heraclit: „Stăpînul ce-şi are oracolul la Delfi nu vorbeşte, şi nici nu ascunde ceva: el semnifică" *(alia semainei).* Pe de altă parte, sarcina noastră e de a vorbi clar, poate cu riscul de a disimula ceva interpretînd oracolul. Filosofia începe cu ea însăşi, ea e un început. Astfel, discursul filosofiilor succesive e, în acelaşi timp, o reluare herme-

neutică a enigmelor ce-1 precedă, îl învelesc şi-1 hrănesc, şi o căutare a începuturilor, a ordinei - voința de a face sistem. întîlnirea, într-o filosofie unică, dintre abundența semnelor şi a enigmelor şi rigoarea unui discurs lipsit de complezențe e lucru rar.

Cheia, sau cel puțin inima dificultății, rezidă în relația dintre hermeneutică şi reflecție. într-adevăr, nu există simbol care să nu aducă o înțelegere prin interpretare. Cum poate fi însă această înțelegere, simultan, *în* simbol şi *dincolo de* el?

Eu văd în înțelegere trei etape, care jalonează mişcarea ce-şi ia elan din *viața* din simboluri spre o *gîndire* care pleacă din ele.

Prima etapă e cea a simplei *fenomenologii;* ea e o înțelegere a simbolului prin simbol şi prin totalitatea simbolurilor. E un fel de a înțelege, deoarece parcurge şi leagă universul simbolurilor, dîndu-i consistența unei lumi. în acelaşi timp, e şi o viață oferită simbolului. Fenomenologia religiei depăşeşte rar acest plan. Pentru ea, a înțelege un simbol înseamnă a-1 reaşeza într-o totalitate omogenă, mai vastă decît el, şi care formează un sistem față de acest plan. Uneori, fenomenologia desfăşoară valențele multiple ale aceluiaşi simbol pentru a-i verifica caracterul inepuizabil; în acest sens, a înțelege înseamnă a repeta în sine unitatea multiplă, permutarea în aceeaşi temă a tuturor valențelor. Alteori, fenomenologia încearcă să înțeleagă un simbol prin altul; înțelegerea se va întinde din aproape în aproape, conform unei lungi analogii intenționale, la toate simbolurile care au afinitate cu simbolul studiat. în acest fel, fenomenologia va înțelege un simbol prin rituri sau mituri, adică prin alte manifestări ale sacrului. în sfîrşit, al patrulea fel de a înțelege constă în a arăta în ce fel un acelaşi simbol unifică mai multe niveluri ale experienței sau ale reprezentării: exteriorul şi interiorul, vitalul şi speculativul. în maniere multiple, fenomenologia simbolului face să se ivească o coerență proprie, ceva asemănător cu un sistem simbolic; la acest nivel, a interpreta înseamnă a lăsa să apară o coerență. Aceasta e prima etapă, primul nivel al unei gîndiri ce pleacă de la simboluri. Nu putem însă rămîne aici,deoarece problema *adevărului* nu e încă pusă; dacă fenomenologului i se întîmrJlă să numească adevăr coerența proprie şi sistema-ticitatea lumii simbolurilor, avem de a face cu un adevăr lipsit de credință, un adevăr la distanță, redus, din care a fost gonită întrebarea: cred eu însă toate acestea? Ce să fac cu semnificațiile simbolice? Această întrebare poate fi pusă doar atîta timp cît rămînem la nivelul compara-tismului şi cît fugim de la un simbol la altul fără a ne opri nicăieri. E

doar o etapă, etapa inteligenței în extensie, panoramică, plină de curiozitate dar neimplicată în nimic. Trebuie însă să intrăm într-un raport pasionat, şi totodată critic, cu simbolurile: lucru care nu e posibil decît dacă, părăsind punctul de vedere comparatist, mă angajez, împreună cu exegetul, în viața unui simbol, a unui mit. Dincolo de inteligența în extensie - a fenomenologiei comparatiştilor - se deschide cîmpul *herme-neuticii propriu-zise,* a interpretării aplicată de fiecare dată unui text unic. înzestrarea cu sens prin simbol şi inițiativa inteligentă a descifrării apar în hermeneutica modernă. Ea ne face să participăm la lupta şi la dinamica prin care simbolismul e lăsat în voia propriei lui depăşiri, înțelegerea poate avea acces la dimensiunea propriu-zis critică a exegezei, devenind astfel hermeneutică, doar prin participarea la această dinamică. Trebuie însă să părăsim poziția - mai bine zis exilul - specta-torului îndepărtat şi dezinteresat, pentru a ne putea însuşi, de fiecare dată, un simbolism anume. Doar atunci ni se descoperă ceea ce am putea numi cercul henneneutic, mereu uitat de simplul amator de mituri. îl putem enunța astfel: „Trebuie să înțelegem pentru a crede, însă trebuie să credem pentru a înțelege". Cercul nu e vicios, şi încă şi mai puțin mortal; e un cerc viu şi stimulator. Trebuie să credem pentru a înțelege: într-adevăr, niciodată interpretul nu se va apropia de ceea ce spune textul lui dacă nu trăieşte în aura sensului căutat. Cu toate acestea, putem crede doar înțelegînd. Al doilea lucru

imediat pe care-1 căutăm şi a doua naivitate pe care-o aşteptăm nu ne sînt accesibile decît printr-o hermeneutică; nu putem crede decît interpretând. E modalitatea „modernă" a credinței în simboluri: expresie a suferințelor modernității şi remediu la aceste suferințe. Iată acum cercul: hermeneutica procedează din pre-înțelegerea a ceea ce, interpretînd, încearcă să înțeleagă. Grație cercului hermeneutic însă, putem comunica cu sacrul, explicitînd preînțelegerea care animă interpretarea. Şi astfel hermeneutica, care e descoperire a „modernității", e unul din modurile prin care aceasta se depăşeşte ca uitare a sacrului. Cred că ființa poate să ne mai vorbească, fără îndoială nu în forma precritică a credinței imediate, ci ca un imediat secund, vizat prin hermeneutică. Această naivitate secundă poate fi echivalentul postcritic al hierofaniei precritice. Acestea fiind spuse, hermeneutica nu e reflecție; ea e solidară cu textele a căror exegeză o organizează. A treia etapă a înțelegerii simbolurilor, etapa propriu-zis filosofică, e etapa *gîndirii ce pleacă de la simbol.* Raportul hermeneutic dintre *discursul* filosofic şi simbolica care-1 înveleşte e însă amenințat de două alterări.
274
pe de o parte, riscă să fie redus la o simplă legătură *alegorică;* aşa au procedat stoicii cu închipuirile lui Homer şi ale lui Hesiod; sensul filosofic iese victorios din învelişul imaginativ; era deja acolo, gata înarmat, precum Minerva în capul lui Jupiter; povestirea era doar o haină; odată pierdută, ceea ce rămîne e inutil. La drept vorbind, alegorismul implică faptul că sensul adevărat, sensul filosofic, precedă invenția, care e doar o deghizare secundă, un voal aruncat intenționat deasupra adevărului pentru a-i rătăci pe cei slabi de minte. Convingerea mea e că trebuie să gîndim nu ascunşi *în spatele* simbolurilor, ci plecînd de la ele şi conform lor; că substanța lor e indestructibilă, că ele constituie fondul *revelant* al cuvîntului instalat între oameni; pe scurt, că simbolul ne pune să gîndim. Pe de altă parte, pericolul care ne pîndeşte e repetarea simbolului prin mimarea rațională a și raționalizarea simbolurilor ca atare, fixîndu-le astfel pe planul imaginației, în care se nasc şi se desfăşoară. Aceasta e ispita „mitologiei dogmatice" cultivată de gnostici. Importanța istorică a mişcării gnostice, care a acoperit trei continente, a domnit asupra spiritelor numeroase veacuri şi a însufleți t reflecția multor oameni însetați de cunoaştere, de a şti şi de a se salva prin cunoaştere, a fost foarte mare. între gnoză şi problema răului există o apropiere neliniştitoare, care ne poate rătăci: gnosticii sînt cei care au pus întrebarea: *pothen ta kakă,* de unde vine răul?, cu toată violența ei patetică, în ce constă însă capacitatea de a ne rătăci a gnozei? Mai întîi în faptul că, prin conținut, ea e clădită exclusiv pe tema tragică a căderii, caracterizată printr-o schemă de exterioritate. în gnoză, răul e *afară,* în realitatea, aproape fizică, ce ne înconjoară din exterior. în acelaşi timp -aceasta e a doua trăsătură a gnozei -, toate imaginile răului inspirate de această schemă de exterioritate „se implîntă" în materialitatea reprezentată; şi astfel se naşte o mitologie dogmatică, cum spune Puech, care nu poate fi despărțită de figurarea ei spațială şi cosmică.
Problema mea e prin urmare aceasta: cum putem gîndi plecînd de la simbol, fără a ne întoarce la vechea interpretare alegorizantă şi fără să cădem în cursa gnostică? Cum să scoatem din simbol un sens care pune în mişcare gîndirea, fără să presupunem un sens deja prezent, ascuns, acoperit, şi fără să recădem în pseudocunoaşterea unei mitologii dogmatice? Aş dori să încerc o altă cale: calea unei interpretări creatoare, a unei interpretări ce respectă enigma originară a simbolurilor şi se lasă ghidată de ea, dar care, plecînd de la ea, promovează şi formează sensul în deplina răspundere a unei gîndiri autonome. Cum poate fi gîndirea,
275
în acelaşi timp, *legată* şi *libera?* Cun pot sta împreună caracterul imediat al simbolului şi medierea prin gîndire?
Voi explora acum lupta dintre gîndire şi simbolică, şi aceasta prin studierea problemei exemplare a răului. în el, gîndirea se desfăşoară, pe rînd, ca *reflecție* şi ca *speculație.*
Gîndirea ca reflecție e esențialmente „demitologizantă". Transpunerea mitului nu e doar eliminarea funcției lui etiologice, ci şi a puterii de a deschide şi a descoperi; ea interpretează mitul doar prin reducere la alegorie. în acest sens, problema răului e exemplară: *reflecția asupra simbolicii răului triumfi în ceea ce vom numi de acum încolo viziunea etică a răului.* Această interpretare filosofantă a răului se alimentează din bogăția simbolurilor primare şi a miturilor, dar continuă mişcarea lor de demitologizare pe care am schițat-o mai sus. Pe de o parte, ea prelungeşte reducerea progresivă a maculării şi a păcatului la vinovăția personală şi interioară; pe de alta, prelungeşte mişcarea de demitologizare a tuturor miturilor în afara celui adamic, reducîndu-1 pe acesta la o simplă alegorie a liberului arbitru.
Gîndirea care reflectează e, la rîndul ei, în luptă cu gîndirea speculativă, care vrea să salveze ceea ce viziunea etică a răului tinde să elimine; nu doar să salveze, ci şi să-i arate *necesitatea.* Primejdia specifică a gîndirii speculative e gnoza.
Ne vom îndrepta mai întîi spre viziunea etică a răului. E un nivel ce trebuie atins şi traversat pînă la capăt; un nivel la care nu ne vom putea totuşi opri. El va trebui depăşit însă din interior; pentru

aceasta e nevoie să gîndim, de la un capăt la celălalt, o interpretare pur etică a răului.
Prin viziunea etică a răului înțeleg interpretarea în care răul e reluat prin libertate atît cît e posibil; pentru care răul e o descoperire a libertății, în mod reciproc, viziunea etică a răului e una în care libertatea se revelează, în adîncimea ei, ca putere de a face şi ca putere de a fi. Libertatea presupusă de rău e o libertate capabilă de erori, de devieri, de subvertiri, de rătăciri. „Explicarea" mutuală a răului prin libertate şi a libertății prin rău e esența viziunii morale a lumii şi a răului.
Cum se situează viziunea morală a lumii şi a răului în raport cu universul simbolic şi mitic? în mod dublu: pe de o parte e o demitologizare radicală a miturilor dualiste, cel tragic şi cel orfic; pe de alta, e reluarea povestirii adamice într-un „filosofem" inteligibil. Viziunea morală a lumii gîndeşte *împotriva* răului-substanță şi *în spiritul* căderii omului primordial. Istoric, viziunea etică a răului pare jalonată de două
276
mari nume pe care nu avem obiceiul să le asociem, dar a căror înrudire intimă aş vrea să o sugerez: Augustin şi Kant. E vorba de Augustin cu lupta lui împotriva manicheismului, deoarece vom vedea mai jos că „augustinismul" - în sensul precis şi restrîns pe care i 1-a dat Rottmayer reprezintă, nu față de Mani ci față de Pelagius, o depăşire a viziunii morale şi, din anumite puncte de vedere, lichidarea viziunii morale a lumii; vom reveni la toate acestea.
Prin aspectul ei demitologizant, interpretarea augustiniană a răului, înaintea disputei cu Pelagius, e dominată de această afirmație: răul nu are natură, nu e ceva anume, nu e materie, nici substanță, nici lume. Resorbirea schemei de exterioritate e împinsă la limitele extreme: nu numai că răul nu are ființă, ci însăşi întrebarea: *quid maluml* trebuie suprimată, punînd în locul ei întrebarea: *unde malum faciamusl* Prin urmare, răul e un „nimic" ca substanță şi natură.
Acest „nimic", moştenit din neființa platoniciană şi din neantul plo-tinian, desubstanțializat însă, trebuie acum cuplat cu conceptele moştenite şi ele din filosofia greacă, însă dintr-o altă tradiție: cea *aEticiipentru Nicomah.* Aici e elaborată într-adevăr, pentru întîia dată, filosofia actelor voluntare şi involuntare. Cu toate acestea, Aristotel nu ajunge la o filo-sofie radicală a *libertății;* el elaborează conceptele de „preferință" *(pro-airesis),* de alegere deliberată, de dorință rațională - nu însă de libertate. Putem afirma că Augustin e cel care a radicalizat reflecția asupra libertății, punînd în legătură directă puterea *neantului* conținută în rău şi libertatea care se manifestă prin voință, făcînd din această reflecție forța originară de a spune *nu* ființei, de a „cădea" *(deficere),* de a „slăbi" *{declinare),* de a tinde spre neant *{ad non esse).* Cum am mai spus însă, Augustin nu dispune de aparatul conceptual care i-ar putea explica integral descoperirea. îl vedem, astfel, în *împotriva lui Felix,* opunînd voința rea naturii rele, însă cadrul neoplatonician al gîndirii nu-i îngăduie să înscrie şi să stabilizeze opoziția *natură-voință* într-o concepție coerentă. Ar trebui să posede o filosofie a acțiunii şi una a contingenței, în care răul ar apărea ca un eveniment, ca un salt calitativ.
Pe lîngă aceasta, nu e sigur că conceptele, prea negative, de *defectus* şi de *declinatio* pot explica forța pozitivă a răului. Ar fi trebuit să mergem pînă la a concepe *afirmarea* răului ca „salt" calitativ, ca eveniment petrecut într-o clipă. Atunci însă Augustin nu ar mai fi Augustin, ci Kierkegaard.
277
Care e, acum, semnificația lui Kant, şi îndeosebi cea *a Eseului asupra răului radical,* față de tratatele antimanicheene ale lui Augustin? Vă propun să încercăm să-i înțelegem unul prin celălalt.
Mai întîi, Kant elaborează cadrul conceptual care-i lipseşte lui Augustin, ducînd pînă la capăt specificul conceptelor „practice": *Wille, Willkur, Maxim,* voință, arbitru (liber arbitru sau liberă alegere), maximă .a voinței. Această conceptualizare se desăvîrşeşte în *Introducere în metafizica moravurilor şi* în *Critica rațiunii practice.* Astfel, Kant precizează opoziția voință-natură schițată de Augustin *în împotriva luiFelix.*
îndeosebi însă, Kant a elaborat condiția principală a conceptualizării răului ca rău radical, şi anume formalismul în morală. Acest raport nu e evident în *Critica rațiunii practice,* dar prin formalismul lui, Kant încheie evoluția ce începe cu Platon. Dacă „nedreptatea" poate fi figura răului radical, e din cauză că „dreaptatea" nu e o virtute ca toate celelalte, ci forma însăşi a virtuții, principiul unitiv care din mai multe suflete face unul singur *{Republica,* cartea a IV-a). Şi Aristotel e pe drumul/orma-*lizăriibinelm* şi răului, *mEtica pentru Nicomah:* aici, virtuțile sînt definite în acelaşi timp prin obiect şi prin caracterul formal de medietate *(mesotes),* răul fiind prin urmare lipsa medietății, îndepărtare, extremitatea în îndepărtare; *adlkia* (nedreptatea) lui Platon şi *akrasia* (puritatea, neamestecarea) lui Aristotel anunță, ca formalizări imperfecte, formalizarea întreagă a principiului moralității. Ştim foarte bine că, în etică, nu putem rămîne la nivelul formalismului, însă pentru a-1 depăşi trebuie să-1 atingem.
Folosul acestei formalizări e construirea conceptului de maximă ce nu trebuie urmată ca regulă pe care liberul arbitru şi-o stabileşte el însuşi. Răul nu se mai află în sensibilitate; gata cu confuzia dintre rău şi fapte afective, pasionale; lucru remarcabil, cea care a rupt răul de sensibilitate a fost etica

reputată ca fiind cea mai pesimistă; această ruptură e rezultatul abordării formaliste şi a punerii în paranteză a dorinței în definirea voinței bune. Kant scrie: „înclinațiile naturale ce rezultă din sensibilitate nici măcar nu au un raport direct cu răul". Acesta nu rezidă însă nici în subvertirea rațiunii; o ființă radical în afara legii nu poate fi rea din cauză că e diabolică. Răul rezidă prin urmare într-un raport, mai bine zis în subvertirea unui raport; lucru care se întîmplă, cum arată Kant, atunci cînd omul subordonează motivul pur al respectului unor motive exterioare, sau cînd „răstoarnă ordinea morală a motivelor primindu-le în maximele lui". în acest fel, schema biblică a distanței,,opusă schemei
278
orfice a exteriorității ce ne afectează, îşi găseşte echivalentul rațional în ideea kantiană a subvertirii maximei. Mai precis, eu văd în Kant manifestarea filosofică completă a faptului că răul suprem nu e o infracțiune grosolană față de o datorie, ci răutatea cuiva care face să treacă drept virtute ceea ce e negarea virtuții. Răul din rău e justificarea frauduloasă a maximei prin conformitatea ei aparentă cu legea, adică simulacrul moralității. După cîte ştiu, Kant a fost primul care a orientat problema răului în direcția relei credințe, a imposturii.
Iată punctul de limpezime extremă atins de viziunea etică a răului: libertatea e puterea de a ne îndepărta de ordine şi de a o răsturna. Cine nu vede însă că, spunînd aceasta, triumfăm în gol? Prețul limpezimii e pierderea profunzimii.

III. ÎNTUNECAREA REFLECȚIEI ŞI REÎNTOARCEREA LA TRAGIC

Ce nu intră în viziunea etică a răului? Experiența întunecată a răului ce se iveşte în diferite feluri, ici-colo, în simbolica răului, şi care e, propriu-zis, „tragicul" răului. La nivelul cel mai de jos al simbolicului, acela al simbolurilor primare, am văzut mărturisirea păcatelor arătînd răul ca deja prezent, ca un rău în care mă nasc, şi pe care-1 găsesc în mine înainte de trezirea conştiinței: un rău inanalizabil în culpabilități individuale şi în păcate actuale. Am arătat că simbolul „captivității", al sclaviei, e simbolul specific al acestei dimensiuni a răului ca putere care leagă, a răului care stăpîneşte. Tot această experiență a răului deja prezent, puternic prin faptul că eu sînt neputincios, susține întregul ciclu al miturilor altele decît cel adamic, care pleacă, toate, de la o schemă de exterioritate. Acet ciclu mitic nu e însă doar exclus de către mitul adamic, ci îi e, într-un fel, *încorporat,* desigur la un nivel subordonat, însă deloc neglijabil. Pentru toți oamenii, Adam e omul anterior, nu numai omul exemplar; e anterioritatea răului față de orice om; pentru el, celălalt, anterioritatea, apare în figura şarpelui, deja prezent şi deja viclean. în acest fel, viziunea etică a răului tematizează doar simbolul răului actual, „îndepărtarea", „devierea contingență". Adam e arhetipul exemplar al răului prezent, actual, pe care-1 repetăm şi imităm de fiecare dată cînd începem ceva rău; iar în acest sens, fiecare dintre noi deschide,
279
de fiecare dată, seria actelor rele. începînd însă să facem răul, de fapt îl continuăm, şi acesta e lucrul pe care trebuie să-1 explicăm acum: răul ca tradiție, ca înlănțuire istorică, ca domnie a ceva deja prezent.
Aici asumăm însă mari riscuri, deoarece introducînd schema „moştenirii" şi încercînd să o coordonăm cu cea a „distanței" într-un concept coerent, atingem din nou gnoza, în sensul cel mai larg: 1) de mito-logie dogmatică; 2) de reificare a răului într-o „natură". într-adevăr, conceptul de *natură* e propus aici pentru a-1 compensa pe cel de *contingență,* care organiza prima mişcare a gîndirii. Vom încerca să gîndim ceva ca un fel de *natură a răului,* care nu e natura lucrurilor ci natura originară a omului, a libertății, prin urmare *habitus* contractat, manieră de a fi devenită a libertății.
Aici îi regăsim pe Augustin şi Kant, peAugustin care trece de la răul actual la păcatul originar, pe Kant care coboară de la maxima liberului arbitru ce nu trebuie urmată la *întemeierea* tuturor acestor maxime. (O remarcă: resping despărțirea de competențe la care e supusă adesea opera lui Augustin, ca şi cum filosofia răului actual ar fi de domeniul filosofiei, iar cea a păcatului originar de domeniul teologiei. în ce mă priveşte, nu despart filosofia de teologie în acest fel. Ca *revelant* - nu revelat -, simbolul adamic aparține antropologiei filosofice, ca şi toate celelalte simboluri. Apartenența lui la teologie nu e determinată de structura lui proprie, ci de relația lui în cristologie cu „evenimentul" şi cu „înălțarea" lui Isus Cristos, omul prin excelență. Socotesc că, deschizînd şi descoperind adevăruri despre om, nici un simbol nu e străin de reflecția filsosofică; nu consider prin urmare că conceptul de păcat originar ar fi o temă exterioară filosofiei, ci dimpotrivă una ce se referă la o analiză intențională şi la o hermeneutică a simbolurilor raționale a căror misiune e reconstituirea straturilor de sens care s-au sedimentat în concept.)
Dar ce lasă să apară analiza intențională? Faptul că, fiind un concept aşa-zis inteligibil, conceptul de păcat originar e o falsă cunoaştere şi că trebuie asimilat, în ce priveşte structura lui epistemologică, cu conceptele gnozei: căderea metempirică conform lui Valentin, agresiunea împărăției întunericului după Mani; antignostic în intenție, păcatul originar e un concept cvasignostic în forma. Sarcina reflecției va fi de a-1 distruge ca falsă cunoaştere, reținîndu-i intenția ca pe un simbol rațional de nesubstituit al

răului deja prezent.
Să facem această dublă mişcare de reflecție., n
280
Cum spuneam, trebuie să distrugem conceptul, ca pe o falsă cunoaştere: într-adevăr, „augustinismul", în sensul restrîns pe care l-am precizat la început, blochează într-o noțiune inconsistentă pe de o parte un concept juridic, cel de imputare, de vinovăție imputabilă, şi unul biologic, cel de ereditate. Pentru ca păcatul să existe, trebuie pe de o parte ca vina să fie transgresare a voinței, ca în cazul omului privit ca individ ce a existat realmente la originea istoriei. Pe de altă parte, e nevoie ca vina imputabilă să fie vehiculată *per generationem* pentru ca noi să putem fi inculpați „în Adam" cu toții şi separat. De-a lungul polemicii cu Pelagius şi cu pelagienii, vedem cum prinde consistență ideea culpabilității cu caracter personal, care merită moartea juridic, vină moştenită prin naştere ca o tară ereditară; explicația pe care-o dă Augustin merită să fie examinată: ea vizează esențialmente *raționalizarea* celei mai misterioase teme pauliniene, cea a mustrării: „L-am iubit pe Iacob şi l-am urît pe Esau". Cum Dumnezeu e drept, trebuie ca blestemul ce-i apasă pe copii în pîntecul mamei lor să fie drept, ca pierzania să fie un fapt de drept iar mîntuirea să apară ca un har ceresc; de unde ideea culpabilității de natură, efectivă ca un act şi care va fi pedepsită ca o crimă, deşi e moştenită ca o boală. Ideea e inconsistentă intelectual, cum am arătat, deoarece amestecă două universuri de discurs - al eticii sau al dreptului şi al biologiei. E şi scandaloasă, deoarece ne readuce înainte de Ezechiel şi de Ieremia, la vechea idee de retribuire şi de inculpare în masă a oamenilor. în sfîrşit, e derizorie intelectual, deoarece relansează eterna teodicee şi proiectul de a-1 justifica pe Dumnezeu.
Ceea ce trebuie însă să aprofundam în conceptul de păcat originar nu e falsa claritate ci întunecata lui bogăție analogică. Forța lui constă în faptul că ne trimite, intențional, la tot ce e mai radical în mărturisirea păcatelor, şi anume la răul care precedă propria mea conştiință a răului, la răul inanalizabil în păcate individuale, care e, de fapt, propria-mi neputință prealabilă. Față de libertatea mea, răul e ceea ce e propria mea naştere față de conştiința mea actuală: el e deja prezent, întotdeauna. Naşterea şi natura sînt prin urmare concepte analogice. Intenția pseu-doconceptului de păcat originar e atunci următoarea: de a încorpora tema unei cvasinaturi a răului în descrierea voinței care nu trebuie urmată, aşa cum a fost ea elaborată împotriva lui Mani şi a gnozei. *Funcția conceptului ce nu poate fi substituită e integrarea schemei moştenirii şi a schemei contingenței.* Avem de a face cu un gest disperat din punctul de vedere al reprezentării conceptuale, şi cu ceva ce nu poate fi înlocuit
281
din punct de vedere metafizic. Cvasinatura e în voință; răul e un fel de act involuntar în sînul actului voluntar: nu în fața lui, ci în el; iată ce înseamnă liberul arbitru. Dintr-odată, mărturisirea e transportată la un alt nivel de adîncime decît simpla căință pentru actele rele pe care le-am comis. Dacă răul se află la nivelul radical al „generării", în sens simbolic şi nu faptic, convertirea va fi „regenerare". Printr-un concept absurd a fost astfel constituit*antitipul regenerării;* el face să apară voința ca fiind afectată de o structură constitutivă pasivă, implicată de capacitatea ei actuală de a delibera şi de a alege. Kant a încercat să elaboreze ca pe *una priori* al vieții morale tocmai acest antitip al regenerării. Interesul filosofic al *Eseului asupra răului radical,* pe care l-am abandonat la jumătatea drumului nostru, e în faptul că a operat ceea ce am numit critica păcatului originar ca falsă cunoaştere, şi că a încercat să-1 „deducă" - în sensul în care deducția transcendentală a categoriilor e justificarea regulilor prin puterea lor de a constitui un domeniu de obiectivitate. Răul ca natură e privit astfel ca o condiție de posibilitate a maximelor ce nu trebuie urmate, ca *întemeierea* lor.
în acest sens, înclinația noastră spre rău e „inteligibilă". Kant scrie: „DacăDosem-ul acestei înclinații poate fi arătat *(dargetan)* prin dovezi empirice ale conflictului în timp, natura *(Beschaffenheit)* şi întemeierea *(Grund)* acestei înclinații trebuie recunoscute *apriori,* deoarece e vorba de un raport dintre libertate şi lege, al cărui concept e, de fiecare dată, neempiric" *(Religia în limitele simplei rațiuni).* Experiența ne „confirmă" judecățile, însă „nu poate descoperi niciodată rădăcina răului în maxima supremă a liberului arbitru față de lege, deoarece e vorba de o acțiune inteligibilă, ce precedă orice experiență". Orice *naturalism* în concepția înclinației „naturale", „înnăscute" la rău e astfel înlăturat; răul poate fi socotit ca fiind dat „odată cu naşterea", însă naşterea nu e cauza lui; el e mai curînd un „mod de a fi al libertății care îi vine chiar de la libertate". Ideea obişnuinței „contractate" a liberului arbitru furnizează astfel simbolul concilierii contingenței cu antecedența răului.[1]
Față de gnozele care pretind a cunoaşte originea, filosoful recunoaşte că dă peste ceea ce nu poate scruta cu privirea, şi nici adînci cu gîndirea:
[1] „Prin înclinație *(propensio)* înțeleg fundamentul subiectiv al posibilității unei înclinații (poftă a obişnuinței, *concupiscentia),* contingență pentru omenirea în general" *(Religia în limitele simplei rațiuni).*
282
„în ce priveşte originea rațională a înclinației spre rău, ea rămîne de nepătruns, deoarece trebuie să ne fie imputată şi fiindcă, după aceea, fundamentul suprem al tuturor maximelor ar pretinde, la rîndu-i,

acceptarea unei maxime rele". Sau: „Nu există pentru noi nici un motiv plauzibil care să ne arate de unde a putut să vină răul moral pentru întîia oară". Ceea ce nu poate fi înțeles, după noi, e tocmai faptul că răul, care începe întotdeauna *prin* libertate, e mereu prezent *pentru* libertate, fie că e act şi obişnuință, sau izbucnire şi antecedență. De aceea, Kant face din enigma răului pentru filosofie, în mod expres, transpunerea figurii mitice a şarpelui. Cred că şarpele e răul „întotdeauna prezent", răul care, cu toate acestea, e un început, un act, o determinare a libertății prin ea însăşi.
în acest fel, Kant îl împlineşte pe Augustin; mai întîi, ruinînd învelişul gnostic al conceptului de păcat originar; apoi, încercînd o deducție transcendentală a întemeierii maximelor ce nu trebuie urmate; în sfîrşit, reintroducînd în non-cunoaştere căutarea fundamentului întemeierii. Avem de-a face, în ordinea gîndirii, cu o mişcare de emergență, apoi de scufundare; de emergență la limpezimea transcendentalului, apoi de scufundare în întunericul non-cunoaşterii. Poate însă că filosofia e răspunzătoare nu numai de circumscrierea cunoaşterii ei ci şi de *limitele* prin care aceasta atinge non-cunoaşterea. Aici, limita nu e o piatră de hotar, ci o sobră şi activă autolimitare. îl repetăm pe Kant: „în ce priveşte originea înclinației spre rău, pentru noi ea rămîne de nepătruns, *deoarece trebuie să ne fie imputată*[1]*'.*
Ajunşi aici, ne putem întreba în mod legitim de ce reduce reflecția bogăția simbolică, care, cu toate acestea, o animă. Ar trebui poate să revenim la situația inițială: o simbolică care ar fi doar o simbolică a sufletului, a subiectului, a eului, e chiar de la început iconoclastă, deoarece reprezintă o sciziune între funcția „psihică" şi celelalte funcții ale simbolului: cosmică, nocturnă, onirică, poetică. Simbolica subiectivității marchează deja ruptura totalității simbolice. Simbolul începe să se piardă cînd se instalează în mai multe registre: cosmic şi existențial. Despărțirea „umanului" de „psihic" e începutul uitării. Tocmai de aceea, o simbolică pur antropologică e deja pe calea alegoriei, şi anunță o viziune etică a răului şi a lumii. înțelegem acum că rezistența simbolului la reducerea alegorizantă vine din aspectul neetic al răului. Simbolul ada-mic e ferit de orice reducere moralizantă de masa celorlalte mituri; iar
283
în sînul simbolului adamic, cel care-1 protejează pe acesta de reduceri moralizante e şarpele, cu figura lui tragică. Iată de ce toate miturile răului trebuie luate împreună: însăşi dialectica lor e instructivă.
La fel cum, în interiorul mitului adamic, figura şarpelui stăvileşte demitologizarea miturilor babiloniene, păcatul originar marchează, chiar în interiorul viziunii etice a lumii, rezistența tragicului față de etic. Putem spune însă că tragicul e cel ce rezistă? Ar fi poate mai precis să spunem că un anumit aspect, ireductibil la etică însă complementar cu orice etică, a găsit o expresie privilegiată în tragic. Cum am arătat, antropologia tragică e de nedespărțit de teologia tragică; iar aceasta e de nemărturisit, în adîncul ei. De aceea, filosofia nu poate reafirma tragicul ca atare fără a se sinucide. Funcția tragicului e de a pune sub semnul întrebării siguranța şi certitudinea de sine, pretenția critică, ba chiar prezumția conştiinței morale, care se supune întregii poveri a răului. în această umilință se ascunde, poate, mult orgoliu. Doar atunci simbolurile tragice vorbesc, în tăcerea eticii umilite; ne vorbesc de un „mister nelegiuit" pe care omul nu-1 poate asuma în întregime, şi pe care libertatea nu-1 poate explica, deoarece îl găseşte în ea. Nu există reducere alegorică a acestui simbol. Putem spune însă că simbolurile tragice ne vorbesc despre un mister *divin* al răului. Ar trebui poate să aducem în întuneric şi divinul, pe care viziunea etică 1-a redus la funcția moralizantă a Judecătorului, împotriva juridismului acuzării şi justificării, Dumnezeul lui Iov vorbeşte „din adîncul furtunii".
în profunzimea ei, simbolica răului nu e niciodată pur şi simplu o simbolică a subiectivității, a subiectului uman separat, a conştientizării sau a omului rupt de ființă, ci simbol al unirii omului cu ființa. Va trebui să ajungem la punctul în care răul e aventura ființei, în care face parte din istoria ființei.

IV. GÎNDIREA SPECULATIVĂ ŞI EŞECUL EI

Orice posibilitate de a gîndi dispare oare în non-cunoaşterea ce se referă la originea întemeierii maximelor rele? Iar lupta dintre rigoarea reflecției şi bogăția simbolică încetează odată cu reîntoarcerea la simbolul de nepătruns al căderii? Nu cred. Rămîne un *hiatus* între, pe de o parte, înțelegerea pe care o putem avea despre natura esențială a omului,
284
pe de alta mărturisirea insondabilei contingențe a răului. Putem lăsa una lîngă alta necesitatea de a putea greşi şi contingența răului?
Se pare însă că am neglijat o întreagă dimensiune a lumii simbolurilor de rang mitic, anume faptul că simbolurile de „început" nu-şi primesc sensul complet decît prin relația cu simbolurile „sfîrşitului": purificarea maculării, iertarea păcatelor, justificarea vinovatului. Marile mituri sînt, de fapt, mituri ale începuturilor^/ ale sfîrşitului: de exemplu, victoria lui Marduk în mitul babilonian, reîmpăcarea în tragic şi prin tragic, mîntuirea sufletului exilat prin cunoaştere, în sfîrşit iertarea păcatelor în Biblie, jalonată de figurile sfîrşitului de lume: regele ultimului veac, servitorul ce suferă, Fiul Omului, al doilea Adam,

tipul omului viitor. Ceea ce e remarcabil în aceste reprezentări simbolice e faptul că sensul vine de la sfîrşit spre început, dinainte spre înapoi. Ne punem atunci întrebarea: ce înseamnă această înlănțuire de simboluri, şi ce ne pune să gîndim mişcarea retrogradă a sensului?
Nu cumva ne îndeamnă să trecem de la contingența răului la o anumită „necesitate" a răului? Aceasta ar fi misiunea cea mai importantă, dar şi cea mai primejdioasă, pentru o filosofie formată la şcoala simbolurilor. Cea mai primejdioasă: cum am arătat mai sus, gîndirea înaintează între două abisuri, al alegoriei şi al gnozei. Gîndirea care reflectează trece pe lîngă primul abis, cea speculativă pe lîngă al doilea. Cu toate acestea, e sarcina cea mai importantă, deoarece mişcarea care, în gîndirea simbolică, merge de la începutul răului la sfîrşitul lui, pare a presupune că toate au un sens şi că o figură semnificantă se desenează imperios în contingența răului, altfel spus că răul aparține unei anumite totalități a realului. O anumită necesitate... O anumită totalitate... Nu însă orice necesitate, nici orice totalitate. Schemele necesității pe care le putem supune încercărilor trebuie să satisfacă o exigență stranie: necesitatea apare doar din perspectiva sfîrşitului, şi aceasta „în ciuda" contingenței răului. Sfîntul Pavel ne invită, se pare, la o astfel de căutare, atunci cînd confruntă cele două figuri, a primului Adam şi a celui de-al doilea, tipul omului vechi şi tipul omului viitor. Nu se mulțumeşte să le compare şi să le opună: „Aşa cum păcatul unuia a adus condamnarea tuturor, la fel opera de dreptate a unuia le aduce tuturor o justificare care le dă viața" *{Romani,* 5, 18). în afara paralelismului, avem, între cele două figuri, mişcare, progres, supralicitare: „Dacă toți au murit prin păcatul unuia singur, mult mai mult s-a răspîndit din belşug asupra mulțimii harul lui Dumnezeu, şi de asemenea darul adus de un singur
285
om, Isus Cristos"; sau: „Acolo unde păcatul s-a înmulțit, harul a crescut". Acest „cît de mult", această „creştere" a harului reprezintă marea misiune a gîndirii.
Or, trebuie să spunem că nici una dintre marile filosofii ale *totalității* nu e capabilă să explice includerea contingenței răului într-o intenție semnificantă. Fie că gîndirea prin necesitate lasă în afara ei contingența, . fie că o include, în aşa fel încît elimină cu totul „saltul" răului care se afirmă pe sine şi „tragicul" aceluiaşi rău, ce se precedă întotdeauna pe el însuşi.
Primul caz e cel al marilor sisteme nedialectice, de exemplu al lui Plotin şi al lui Spinoza. Ambii au cunoscut oarecum această problemă, dar nu au explicat-o în interiorul propriului lor sistem.Plotin a încercat să explice „slăbiciunea" sufletelor fascinate de propria lor imagine corporală, şi să o pună de acord cu necesitatea coborîrii în trup. Tratatul IV, 3 încearcă să micşoreze seducția narcisită ce apare ca efect al reflectării sufletului în propriu-i trup la un fel de antrenament prin care sufletul cedează unei legi universale: „Am putea crede că el (=sufletul) e pus în mişcare şi transportat de o forță magică a unei irezistibile atracții". Răul nu vine din noi, ci există înainte de noi şi-1 stăpîneşte pe om în ciuda lui *(katechei ouch hekontos).* în ultimele tratate asupra Providenței *(pro-noia)* (III, 2,3), Plotin readuce în discuție vechea temă a *logos-uhii,* luată de la Heraclit prin stoici şi Filon, şi proclamă că ordinea ia naştere din disonanță, ba chiar că ordinea e rațiunea dezordinii *(hoți tăksis ataksiă).* Astfel, Providența trage folos din relele pe care nu le-a produs; în pofida *(homâs)* obstacolului, armonia ia naştere, iar binele triumfă asupra răului. Cine nu vede însă că teodiceea nu depăşeşte niciodată nivelul unei retorici a argumentului şi a persuasiunii? Ea nu recurge la atîtea argumente din întîmplare; fiecare dintre ele e cu atît mai dezvoltat cu cît are mai puțină forță. într-adevăr, cum s-ar putea ridica gîndirea în punctul de vedere al tuturor lucrurilor spunînd: „deoarece există ordine există şi dezordine"? Dacă ar putea face acest lucru, cum ar împiedica ca durerea istoriei să fie o farsă sinistră a unui joc de lumini şi de umbre, dacă nu printr-o estetică a discordanței („discordanța are frumusețea ei...": „e bine să avem un călău în oraş, îşi are locul lui printre noi")! Aceasta e reaua credința a teodiceei: ea nu învinge răul real, ci doar fantoma lui estetică.
Spinoza va renunța cu totul la argumentația suspectă a teodiceei. într-o filosofie nedialectică a necesității cum e a lui, există loc pentru
286
modalitățile finite, însă nu pentru rău, care e o iluzie, şi care procedează din ignoranța totală. Cu toate acestea, şi la Spinoza rămîne o enigtnă, a cărei expresie o găsim în curioasa axiomă din cartea a IV-a: „în natură nu există nici un lucru particular care să nu aibă deasupra lui unul mai puternic. Dacă însă un lucru oarecare e dat, e dat şi un altul, mai puternic, prin care primul poate fi distrus". Legea *contradicției* interne e inclusă aici în mişcarea de expansiune sau de expresie a ființei, ca în ultimele tratate ale lui Plotin. Contradicția e la fel de necesară ca însăşi mişcarea. Contingența răului, pe care am dobîndit-o prin viziunea etică a lui, nu e reținută, ci risipită ca o iluzie.
O filosofie *dialectică* a necesității va restabili oare în drepturi tragicul răului? Neîndoios. E de altfel motivul pentru care o filosofie precum cea a lui Hegel reprezintă simultan cea mai mare *tentativă* de explicare a *tragicului* istoriei, şi cea mai mare *tentație.* Abstracția în care era închisă viziunea morală a lumii e anulată; răul e repus în drepturi asemenea istoriei figurilor Spiritului care se pune în mişcare.

Răul e reținut şi depăşit, iar lupta devine un instrument al recunoaşterii conştiinţelor. Totul primeşte sens; trebuie să trecem prin luptă şi prin conştiința nefericită, prin sufletul frumos, prin moralitatea kantiană şi prin ruptura conştiinţei vinovate de conştiința care judecă. Dacă însă răul e recunoscut şi integrat în *Fenomenologia spiritului,* nu mai e privit ca rău, ci ca o contradicție. Specificul lui e înecat într-o funcție universală, despre care Kierkegaard spunea că e un fel de oglindă inversă a hegelianismului: *negativitatea.* Aceasta desemnează atît inversarea particularului în universal cît şi opoziția dintre interior şi exterior în putere, în moarte, în înfruntare, în păcat. Toate negativitățile se pierd în negativitatea unică. Capitolul din *Fenomenologie* intitulat «Răul şi iertarea» nu lasă nici un dubiu în acest sens. Iertarea păcatelor e împăcarea în cunoaşterea absolută prin trecerea unui contrar în altul, a singularului în universal, a conştiinţei supusă judecății în conştiință care judecă şi reciproc. „Iertarea" distruge „judecata", aceasta fiind o categorie a răului, nu a mîntuirii. Nuanța e desigur pauliniană: legea însăşi e supusă judecății, însă, în acelaşi timp, simbolul iertării păcatelor s-a pierdut, deoarece răul e mai curând „depăşit" decît „iertat"; el dispare în reconciliere, în acelaşi timp, accentul tragic se deplasează de pe răul moral pe mişcarea de exteriorizare, de extraneizare *{Entfremdung, Entäussening)* a Spiritului însuşi. Deoarece istoria umanității e revelarea lui Dumnezeu, infinitul asumă răul finitudinii: „Lunga istorie a erorilor pe
287
care o reprezintă dezvoltarea umană şi pe care ne-o pune sub ochi fenomenologia e o cădere, arată Jean Hyppolite, însă trebuie să reținem că această cădere face parte din absolut şi că e un moment al adevărului total" *(Geneza şi structura Fenomenologiei spiritului).* Pantragismul e replica pulverizării etice a lumii; el se desăvîrşeşte în cunoaştere absolută, prin transpunerea iertării păcatelor în reconciliere filosofică. Nimic ■ nu mai rămîne din ceea ce, în rău, nu poate fi justificat, şi nici din aspectul gratuit al împăcării.

Daca necesitatea nedialectică a lui Plotin şi a lui Spinoza eşuează, ca şi necesitatea dialectică a lui Hegel, nu trebuie oare să căutăm răspunsul la căutarea inteligibilității într-o *istorie făcută cu bun simț* mai degrabă decît într-o *logică a ființei!* Mişcarea de la cădere la mîntuire, care e plină de sens, nu exclude oare orice „logică", fie ea nedialectică sau dialectică? Putem aşadar concepe o istorie scrisă cu bun simț în care contingența răului şi inițiativa convertirii ar putea fi reținute şi înglobate? E oare posibil să concepem o *devenire a ființei* în care tragicul răului - al răului mereu prezent - e în acelaşi timp recunoscut şi depăşit? Nu sînt în măsură să răspund la aceste întrebări, însă întrevăd o direcție posibilă a reflecției. Voi arăta-o în încheierea expunerii mele. Văd trei formule ce exprimă trei legături între experiența răului şi cea a reconcilierii. Mai întîi, împăcarea e aşteptată *in pofida* răului. Acest „în pofida" e o categorie a speranței şi a dezmințirii. Nu avem dovezi pentru el, ci doar semne; mediul şi locul de implantare al acestei categorii e istoria, nu logica; escatologia, nu sistemul. Apoi, „în pofida a..." devine „grație a...". Principiul lucrurilor face treabă bună cu ajutorul răului. Dezmințirea finală e totodată o pedagogie ascunsă: *etiampeccata,* spune Augustin, ca un fel de anticipare a *Condurului de atlas* al lui Claudel. „Lucrul cel mai rău nu e întotdeauna cel mai sigur", replică Claudel printr-o litotă. Nu există însă nici cunoaştere absolută, nici „în pofida a...", şi nici „grație a.. ."A treia categorie a istoriei făcută cu bun simț: „cu atît mai mult", *polloi mâllon:* această lege de supraabundență înglobează pe „grație a..." şi pe „în pofida a..." Miracolul *logos-u\ni* apare tocmai în ea; din el procedează mişcarea înapoi a adevărului, iar din miracol apare nevoia care aşează retrospectiv răul în lumina ființei. Ceea ce în vechea teodicee era doar un expedient pentru falsa cunoaştere devine înțelegere a speranței. Necesitatea pe care o căutăm e simbolul rațional cel mai înalt produs de această înțelegere.
288

HERMENEUTICA SIMBOLURILOR ŞI REFLECȚIA FILOSOFICĂ (II)

Punctul de plecare al acestei a doua expuneri îmi e sugerat de cercetarea mea anterioară, care se referă la simbolurile răului elaborate în literatura penitențială, în mituri şi în înțelepciunea vechiului Orient Mijlociu, a lui Israel şi a Greciei.

Amintesc că studiul meu, limitat cu bună ştiință la o problemă specifică - cea a răului - şi la o arie delimitată de culturi - cele ce se află la rădăcina memoriei mele iudeo-greceşti -, priveşte o problemă mult mai generală: care e funcția interpretării simbolurilor în economia reflecției filosofice? Considerată în generalitatea ei cea mai vastă, această problemă e, pentru mine, o problemă hermeneutică, dacă prin hermeneutică înțelegem ştiința interpretării.

Să reluăm, cu precizie sporită, problema metodologică, plecînd de la figurile proprii simbolicii răului şi arătînd în ce fel exemplul ei poate fi generalizat la orice fel de simbolism religios.

Dacă avem în vedere problema simbolurilor răului la nivelul semanticii, adică al interpretării unor expresii lingvistice precum: maculare, păcat, vinovăție, prima surpriză e că vom descoperi că nu avem alt acces la experiența răului (fie că e vorba de răul suportat sau comis, de răul moral sau de suferință) decît expresiile simbolice, adică expresiile care pleacă de la o semnificație literală (pată, deviere, rătăcire în spațiu, greutate sau încărcătură, sclavie, cădere) şi care vizează o altă semnificație, pe care-o putem numi existențială, şi anume, mai precis, ființa păcătoasă, maculată, vinovată. Aceste cuvinte, care în limbile moderne au un aer abstract, au o structură simbolică în limbile şi culturile în care mărturisirea răului a fost elaborată pentru întîia dată. în aceste limbi, semnificația existențială e dată indirect, la modul analogiei, de sem-
289
nificația primară, literală; motiv pentru care a face experiența răului înseamnă, în acelaşi timp, a exprima răul prin limbaj; iar a-1 exprima înseamnă a-i interpreta simbolurile.
Nivelul semantic nu trebuie despărțit de nivelul mitologic al simbolurilor (şi nici de nivelul dogmatic al simbolurilor raționalizate, de care nu mă voi ocupa acum). Cum vedem în mirurile babiloniene, tragice, orfice, ca şi în povestea biblică a căderii, noi trăsături ale experienței răului sînt aduse la lumina zilei şi revelate de aceste mituri, care aşează experiența noastră în perspectiva unor personaje exemplare -Prometeu, Antropos, Adam. Mai mult: grație structurii unie istorii petrecute „în acele timpuri", *in Mo tempore,* experiența noastră primeşte o orientare temporală, între un început şi un sfîrşit, între amintire şi speranță, în cele din urmă, aceste mituri povestesc, la modul unui eveniment transistoric, ruptura irațională şi saltul absurd ce permite legarea mărturisirii existenței noastre în păcat de afirmarea ființei noastre, creată nevinovată. La acest nivel, simbolurile nu au doar o valoare expresivă, ca la nivelul semantic, ci şi una exploratoare, deoarece conferă universalitate, temporalitate şi semnificație ontologică unor expresii ale răului precum macularea, păcatul, vinovăția.
De unde problema: există o legătură necesară între interpretarea simbolurilor şi reflecție? întrebarea atinge punctul culminant atunci cînd considerăm că problema simbolurilor răului e un caz particular al simbolismului religios. Putem afirma că simbolismul răului e, întotdeauna, reversul simbolismului mîntuirii, sau că acesta din urmă e replica celui dintîi. Puritatea îi corespunde impurității, iertarea păcatului, eliberarea culpabilității şi sclaviei. în acelaşi fel, putem spune că imaginile începutului corespund celor ale sfîrşitului: regele întronizat de Marduk, Apolo şi purificarea, noul Antropos, Mesia, Omul drept ce suferă, Fiul Omului, Domnul *(Kurios), Logos-ul* etc. Filosoful nu are nimic de spus, ca filosof, în ceea ce priveşte proclamarea Evangheliei, conform căreia figurile se „împlinesc" în evenimentul eristic, însă poate şi trebuie să reflecteze asupra semnificației acestor simboluri ca reprezentări ale Sfîrşitului Răului. Atingem astfel nivelul general al întrebării noastre: hermeneutica răului apare ca o provincie anumită în sînul interpretării generale a simbolismului religios. Pentru moment,considerăm că simbolismul răului e doar reversul simbolismului religios. Vom vedea însă mai jos că hermeneutica răului nu e o provincie indiferentă, ci una foarte semnificativă, poate locul de naştere a problemei hermeneutice.
De ce însă îi apar filosofului ca o problemă toate acestea? Deoarece recurgerea la simbol are ceva curios şi scandalos.
Simbolul rămîne opac, netransparent, deoarece e dat printr-o analogie, pe baza unei semnificații literale care-i conferă, în acelaşi timp, rădăcini concrete şi putere materială, opacitate.
Simbolul e captiv în diversitatea limbilor şi a culturilor, rămînînd astfel contingent: de ce există tocmai *aceste* simboluri şi nu altele?
Ele ne pun să gîndim doar printr-o interpretare ce rămîne problematică. Nu există mit fără exegeză şi nici exegeză fără contestare. Descifrarea enigmelor nu e o ştiință, nici în sens platonician şi nici în sens hegelian; nici în sensul modern al cuvîntului. Opacitate, contingență culturală, dependență față de o descifrare problematică: iată cele trei deficiențe ale simbolului față de idealul de claritate, de necesitate şi de caracter ştiințific al reflecției.
Mai mult: nu există o hermeneutică generală, adică o teorie generală a interpretării, nici un canon general al exegezei. Avem doar teorii hermeneutice separate şi opuse. Astfel, problema noastră inițială se complică: nu e simplă ci dublă. Nu doar: de ce cere reflecția o interpretare? ci şi: de ce cere interpretări opuse?
Prima parte a expunerii mele va fi consacrată opoziției celei mai puternice din cîmpul hermeneutic: dintre fenomenologia religiei şi interpretarea psihanalitică a religiei. în continuare, voi încerca să arăt necesitatea acestei opoziții în interiorul filosofiei reflecției.

I. CONFLICTUL DINTRE INTERPRETĂRI

Voi sublinia trei teme care, după părerea mea, reprezintă presupozițiile principale ale fenomenologiei religiei. Acestora le voi opune cele trei ipoteze de lucru ale psihanalizei în ce priveşte fenomenul religios.
Fenomenologia religiei nu vrea să explice ci să descrie. A explica înseamnă a raporta fenomenul

religios la cauzele lui, la originea şi la funcția pe care o are, fie că aceasta e psihologică, sociologică sau de alt fel. A descrie înseamnă a raporta fenomenul religios la propriu-i obiect, aş acum e dat el în cult şi în credință, în rit şi în mit. Ce implică această primă decizie în ce priveşte problema simbolurilor? Am putea spune că tema fenomenologiei religiei e acel „ceva" vizat prin acțiunea
290
291
rituală, în cuvîntul mitic sau în sentimentul mistic. Misiunea noastră ar fi dezimplicarea acestui „obiect" de multiplele intenții ale conduitei, ale discursului şi ale emoției. Să numim obiectul vizat „Sacru", fără a ne întreba nimic despre natura lui. în acest sens general, vom spune că orice fenomenologie a religiei e o fenomenologie a „Sacrului", încercînd să subliniem prin aceasta preocuparea ei pentru un Obiect intențional. Vom opune acestei prime trăsături trăsătura corespondentă a hermeneuticii freudiene: definirea fenomenului religios prin funcția lui economică, şi nu prin obiectul lui intențional. Conform fenomenologiei religiei, există un „adevăr" al simbolurilor; un adevăr în sensul pe care Husserl îl dă acestui cuvînt în *Cercetări logice,* şi care semnifică umplerea *-Erfullung-* intenției semnificante. Ce înseamnă aceasta pentru simbolurile Sacrului? Aşa cum am opus înțelegerea prin obiect explicării prin cauze, vom recurge, pentru a indica caracterul de plenitudine al simbolurilor, la opoziția dintre simbol şi semn. Primul caracter al funcției semnului - funcția semiotică - e arbitrarul convenției ce leagă semnificantul de semnificat. Simbolul, dimpotrivă, are drept caracteristică faptul că nu e niciodată complet arbitrar; nu e gol, şi are mereu un rest de relație naturală între semnificant şi semnificat, ca în analogia pe care am indicat-o între macularea existențială şi pata fizică. în acelaşi fel, dacă luăm un exemplu din opera lui Mircea Eliade, forța simbolismului cosmic rezidă în legătura near-bitrară dintre cerul vizibil şi ordinea invizibilă pe care-o manifestă; el *vorbeşte* despre înțelept şi despre cei drepți, despre lucrurile imense şi despre ordine prin puterea analogică a semnificației lui primare. Iată care e plenitudinea simbolului, opusă vidului din semne.
Vom opune acestei a doua trăsături trăsătura contrară, a interpretării psihanalitice, pe care Freud o numeşte „iluzie" în vestitul titlu *Viitorul unei iluzii.*
Iar acum am ajuns la al treilea caracter al hermeneuticii, care se referă la semnificația ontologică a simbolurlor Sacrului. Grija pentru obiect de la punctul 1 şi grija pentru plenitudinea simbolurilor de la punctul 2 fac deja aluzie la înțelegerea ontologică, care atinge punctul ei culminant în filosofia limbajului a lui Heidegger, pentru care simbolurile sînt rostirea ființei. în **sfîrşit,** această filosofie a limbajului e implicită în fenomenologia religiei; ea proclamă faptul că limbajul e mai puțin vorbit de oameni şi mai mult vorbit oamenilor, că oamenii s-au născut în limbaj, în lumina *logos-\i\ui* „care-1 luminează pe orice om ce vine în lume".
292
în acest sens, filosofia implicită a fenomenologiei religiei e o reluare înnoitoare a teoriei reminiscenței. Grija modernă pentru simboluri implică un nou contact cu Sacrul, dincolo de uitarea ființei căreia îi e martoră manevrarea de semne golite de sens şi a limbajelor formalizate. Acestei a treia şi ultime trăsături îi vom opune teza freudiană a „reîntoarcerii refulatului".
Să sărim acum peste abisul aparent de netrecut care împarte cîmpul hermeneuticii între concepția psihanalitică şi cea fenomenologică a simbolurilor. Nu voi încerca să ascund şi să potolesc conflictul. Aşa cum am împins la extrem filosofia implicită a primului sistem de interpretare, vreau să mă confrunt cu ceea ce e absolut opus acestei ontologii a Sacrului. Lăsînd la o parte interpretările liniştitoare şi conciliante ale religiei pe care le dau anumite şcoli de psihanaliză, prefer să abordez frontal interpretarea cea mai radicală, a lui Freud însuşi. La drept vorbind, el e maestrul, şi trebuie să ne „explicăm" cu el.
Mai întîi, vom opune interpretarea funcțională a religiei, prin psihanaliză, interpretării ei obiective, prin fenomenologie; apoi, ideea de „iluzie" celei de „adevăr", în sensul plenitudinii simbolurilor; în cele din urmă, tema „reîntoarcerii refulatului" celei a „reminiscenței Sacrului".
Ce înțelegem prin abordare/Mnc/*'o«a/a, opusă unei abordări obiec-tale? Interpretarea religiei se instalează în cadrul general al unei teorii a culturii. Or, atunci cînd Freud interpretează civilizația ca pe un tot, nu trece dincolo de limitele psihanalizei; dimpotrivă, ne arată ambiția ei ultimă: de a fi o hermeneutică generală a culturii, şi nu doar o ramură a psihiatriei. Tocmai de aceea, psihanaliza acoperă acelaşi domeniu ca şi celelalte hermeneutici; nu le putem distinge prin domeniu, căci fiecare dintre ele înglobează totalitatea omului, pe care pretinde că o interpretează şi o înțelege. Dacă există vreo limită a interpretării psihanalitice, ea nu trebuie căutată în obiect, ci în punctul de vedere. Punctul de vedere al psihanalizei e cel al „economiei" pulsiunilor, adică al balanței renunțărilor şi satisfacțiilor, oricum ar fi acestea din urmă: reale, amînate, substituite, fictive. Trebuie plecat prin urmare de la fenomenul cel mai vast, „civilizația", pentru a putea înscrie în el, mai apoi, fenomenul religios ca pe o iluzie. în *Viitorul unei iluzii,* unde Freud încearcă să surprindă fenomenul civilizației în ansamblu, el îl abordează prin trei întrebări. Pînă la ce punct e posibil să diminuăm încărcătura sacrificiilor

instinctuale impuse oamenilor? Cum să împăcăm oamenii cu inevitabilele renunțări? Cum să le dăm compensații satisfăcătoare pentru sacrificii? E bine să înțelegem că aceste întrebări nu sînt puse de noi, şi nici de Freud în legătură cu civilizația, ci că ele constituie civilizația, în intențiile şi pretențiile ei. Prin urmare, civilizația e imediat percepută în cadrul unui punct de vedere economic. Religia va avea de a face cu toate aceste trei întrebări. Vom putea spune, mai întîi, că scade încărcătura nevrotică a individului, despovărîndu-1 de culpabilitate individuală prin ideea unui sacrificiu subsituit (vom vedea mai jos că individul e pus la adăpost de nevroza individuală cu prețul nevrozei colective); pe de altă parte, religia funcționează ca o consolare, pentru împăcarea cu sacrificiile; în sfîrşit, ea dă un ansamblu de bucurii care pot fi considerate ca nişte plăceri sublimate ale sferei pulsionale, ale Erosului fundamental.

Acum vom opune teoria psihanalitică a iluziei teoriei fenomenologice a adevărului, adică a umplerii sau a plenitudinii. Noțiunea de iluzie are, la Freud, un sens funcțional, metapsihologie, şi trebuie luată ca atare. Nu ne putem debarasa de ea spunînd că afirmația conform căreia religia e o iluzie este neanalitică, preanalitică, reflectînd doar prejudecățile scientismului modern, ce moşteneşte „necredința" lui Epicur şi a raționalismului din secolul al XVIII-lea. Ceea ce e important în ea e ceea ce e nou, şi anume interpretarea „economică" a „iluziei". Problema ce ni se pune nu e problema adevărului în sens fenomenologic, ci problema funcției reprezentărilor religioase în balanța renunțărilor şi a satisfacțiilor de compensare, prin care omul încearcă să suporte viața. Cheia „iluziei" e duritatea vieții: viața e greu de suportat pentru o ființă care nu numai că înțelege şi suferă, dar care e şi avidă de consolare din cauza narcisismului ei înnăscut. Or, civilizația, cum am văzut, nu are numai misiunea de a calma instinctele, ci şi sarcina de a-1 apăra pe om de superioritatea zdrobitoare a naturii. „Iluzia" e un mijloc pe care civilizația îl foloseşte atunci cînd lupta împotriva naturii eşuează: ea inventează zei pentru a exorciza spaima şi pentru a-1 reîmpăca pe om cu cruzimea destinului; de asemenea, pentru a compensa „neliniştea" incurabilă adusă de instinctul morții.

Atingem, aici, punctul celei mai mari discordanțe dintre psihanaliză şi fenomenologie. Am proiectat asupra acesteia din urmă lumina unei înțelegeri ontologice, după care orice înțelegere implică o preînțelegere a ființei; interpretarea simbolismului Sacrului a putut astfel apărea ca

reînnoirea vechii reminiscențe. Există o reminiscență şi în psihanaliză, însă ea se produce pe liniile genezei „iluziei" religioase, avînd punctul de plecare în simbolurile şi fantasmele în care conflictele inițiale ale oamenilor primitivi şi ale copilului ajung să se exprime. Din punct de vedere metodologic, acest moment al analizei noastre e important, deoarece încorporează explicația genetică celei topice şi economice. Dacă, într-adevăr, reprezentările religioase nu au nici un adevăr şi sînt doar iluzii, ele pot fi înțelese doar prin originea lor: *Totem şi tabu,* ca *şiMoise şi monoteismul,* reconstituie amintirile istorice ce constituie „adevărul în religie", după un subtitlu al lui *Moise,* adică reprezentările originare care se află la rădăcina distorsionării iraționale. Nu voi reface expunerea acestei geneze: uciderea tatălui, instituirea legii incestului şi a exogamiei de comunitatea fraților, restaurarea imaginii tatălui sub forma substi-tutivă a animalului totemic, repetarea rituală a uciderii tatălui în banchetul totemic, reînvierea figurii tatălui în figurile zeilor etc. Mă voi mulțumi să subliniez o trăsătură fundamentală a explicației genetice: aşa cum o cunoaştem în zilele noastre, religia e o reapariție, sub formă de fantasme, a imaginilor uitate din trecutul omenirii şi din cel al individului. Revenirea lucrurilor uitate sub forme fantasmelor religioase poate fi comparată cu reîntoarcerea refulatului în nevroza obsesivă. Comparația dintre reînvierea simbolului religios şi reîntoarcerea refulatului ne dă ocazia să aruncăm o ultimă privire asupra liniei de ruptură din cîmpul hermeneutic.

Reminiscența Sacrului, în sensul unei ontologii a simbolului, şi reîntoarcerea refulatului, în sensul unei etiologii a fantasmelor constituie, în acest cîmp, doi poli de tensiune.

II. POLARITATEA HERMENEUTICII

Problema mea e acum următoarea: în ce fel cele două hermeneutici, . opuse cum sînt, sînt posibile simultan? Ipoteza mea e că fiecare e legitimă pentru domeniul ei. Nu ne putem însă mulțumi cu o simplă juxtapunere a două stiluri de interpretare; trebuie să le articulăm unul cu celălalt şi să arătăm funcțile lor complementare. Vom căuta un răspuns provizoriu la problema noastră în relația dintre conştiință şi inconştiință. Veți putea obiecta că acest fel de a aborda problema rămîne prea mult

tributar unuia dintre cele două sisteme de interpretare, şi anume psihanalizei; aşa este. Cu toate acestea, cred că, după Freud, nu mai putem vorbi de conştiință ca înainte de el, şi că, dacă trebuie să găsim un nou concept de conştiință, poate că vom descoperi, în acelaşi timp, o nouă conexiune între aceasta şi ceea ce am numit manifestarea sau chiar reminiscența Sacrului. Conştiința nu e prima realitate pe care o putem •cunoaşte, ci ultima. Trebuie să ajungem la ea, nu să plecăm de la ea. Şi cum conştiința e locul în care cele două interpretări ale simbolului se întretaie, dubla abordare a

noțiunii de conştiință trebuie să fie calea cea mai bună pentru a avea acees la polaritatea simbolurilor. Principalul resort care însufleţeşte tentativa analitică de demistifi-care e voința de contestare a privilegiului conştiinței. Pe baza contestării a ceea ce am putea numi „iluzia conştiinței" putem înțelege decizia metodologică de a trece de la descrierea conştiinței la topografia aparatului psihic. Filosoful trebuie să admită că recurgerea la modele natu-ralistice îşi primeşte adevărata semnificație prin tactica de scoatere din inerție şi de deposedare îndreptată împotriva iluziilor conştiinței, care e înrădăcinată în narcisism.
în acelaşi timp, sîntem pregătiți să înțelegem că originea semnificației poate fi deplasată sau descentrată în alt fel. Punctul de vedere topografic şi economic nu înlătură orice întrebare, ci relansează problemele. Chiar şi expresia „inconştient" ne aduce aminte de conexiunea cu conştiința: conştiința nu e abolită nici teoretic, nici practic. în acest fel, interpretarea care a abandonat de la început punctul de vedere al conştiinței nu numai că elimină conştiința, ci şi reînnoieşte radical sensul ei. Lucrul negat definitiv nu e conştiința, ci pretenția ei de a se cunoaşte de la început, narcisismul ei constitutiv. Trebuie să ajungem în punctul de nesiguranță în care nu ştim ce înseamnă conştiința, pentru a o regăsi ca un mod de a exista față de care inconştientul e un fel de „celălalt". Această deplasare a analizei noastre e decisivă, deoarece relația dialectică dintre inconşient şi conştient prezidează la articularea celor două hermeneutici una cu cealaltă.
Să vedem acum noua abordare a conştiinței. Tot ce putem spune despre ea, după Freud, pare a fi inclus în formula: „Conştiința nu e imediată, ci mediată; nu e o sursă, ci o misiune, misiunea de a deveni mai conştient". înțelegem mai bine această formulă dacă opunem funcția conştiinței tendinței la repetare şi la regresie pe care-o implică interpretarea freudiană a iluziei. Ultimele lucrări ale lui Freud, în special,
296
accentuează tema reîntoarcerii refulatului şi restaurarea infinită a uciderii arhaice a tatălui: interpretarea religiei e, tot mai mult, ocazia de a sublinia tendința regresivă din istoria umanității. Problema conştiinței îmi pare a se lega, astfel, de o altă întrebare: în ce fel iese omul din copilărie, cum devine el adult? întrebare care, la prima vedere, pare pur psihologică, deoarece reia tematica oricărei psihologii genetice şi a oricărei teorii a personalității. în fapt însă, ea-şi primeşte sensul doar dacă vom căuta ce figuri, imagini şi simboluri ghidează creşterea şi maturizarea individului. Cred că această modalitate indirectă e mai utilă decît psihologia directă a creşterii; însăşi creşterea ne va apare ca un punct în care se încrucişează două sisteme de interpretare.
Avem acum nevoie de un alt fel de hermeneutică, care descentrează nucleul sensului în alt mod decît psihanaliza. Cheia înțelegerii nu se află în conştiință; trebuie să descoperim noi figuri, noi simboluri, ireductibile la cele care sînt înrădăcinate în solul libidinal: aceste figuri şi simboluri trag conştiința înainte, o scot din copilărie. După Freud, singura filosofie posibilă a conştiinței ar fi una înrudită cu fenomenologia hegeliană a spiritului. în ea, conştiința imediată nu se cunoaşte pe sine. Reluînd o expresie de mai sus, voi spune că omul devine adult şi „conştient" atunci cînd devine capabil de noile figuri a căror succesiune constituie „spiritul" în sensul hegelian al cuvîntului. O exegeză a conştiinței ar consta într-un inventar şi o constituire grad cu grad a sferelor de sens pe care conştiința trebuie să le întîlnească şi să şi le însuşească, pentru a reflecta ca un Sine, ca un Eu uman, adult, etic. Procesul acesta nu e cîtuşi de puțin o introspecție, o conştiință imediată; nu e o figură a narcisismului, deoarece nucleul Sinelui nu e *ego-ul* psihologic, ci spiritul, adică dialectica figurilor. „Conştiința" e doar interiorizarea unei mişcări ce trebuie regăsită în structura obiectivă a instituțiilor, a monumentelor, a operelor de artă şi de cultură.
Să ne oprim un moment, pentru a examina rezultatele analizei noastre. Am ajuns la concluzia provizorie că semnificația conştiinței nu e dată niciodată într-o psihologie a conştiinței, ci pe calea ocolită a mai multor metapsihologii care deplasează centrul de referință fie spre inconştientul metapsihologiei freudiene, fie spre spiritul metapsihologiei hegeliene.

297
Cele două feluri de hermeneutică pe care le-am descris în prima parte se bazează pe polaritatea „metapsihologiilor". Opoziția dintre *inconştient* şi *spirit* se exprimă în dualitatea interpretărilor. Cele două ştiințe ale interpretării reprezintă două mişcări contrare: una analitică şi regresivă spre inconştient, alta sintetică şi progresivă spre spirit. Pe de o parte, în fenomenologia hegeliană fiecare figură îşi primeşte semnificația de .la cea care urmează: stoicismul e adevărul recunoaşterii mutuale a stă-pînului şi a sclavului, însă scepticismul e adevărul afirmării stoice, care anulează toate diferențele dintre stăpîn şi sclav, şi aşa mai departe: adevărul unui moment e în momentul următor, iar inteligibilitatea procedează întotdeauna de la sfîrşit spre început. Tocmai de aceea putem spune că conştiința e o misiune: ea e stăpînă pe sine doar la sfîrşit. Pe de altă parte, inconştientul arată că înțelegerea procedează din figuri anterioare. Omul e singura ființă care rămîne îndelungat prizonierul

propriei lui copilării, şi pe care copilăria îl trage înapoi; inconştientul e, astfel,principiul tuturor regresiilor şi stagnărilor. Am spune aşadar, în termeni foarte generali, că spiritul e ordinea ultimă, iar inconştientul ordinea primordială. De aceea, un joc de simboluri identic poate suporta două feluri de interpretări: una îndreptată spre aducerea la lumină a unor figuri ce sînt mereu „în spate", alta spre ivirea unor figuri ce se află mereu „înainte". Aceleaşi simboluri poartă aceste două dimensiuni şi se oferă celor două interpretări opuse.

III. REFLECȚIE ŞI INTERPRETARE

A sosit momentul să punem problema de principiu, pe care am lăsat-o suspendată: dacă filosofia e reflecție, cum spuneam la început, de ce trebuie să recurgă reflecția la un limbaj simbolic? De ce trebuie ca reflecția să devină interpretare? Vom reveni înapoi pentru a elabora un concept de reflecție care, pînă acum, a rămas o simplă presupoziție. Cînd spunem: filosofia e reflecție, vrem să spunem reflecție asupra sinelui. Ce înseamnă însă Sine? Admit că afirmarea Sinelui e primul adevăr pentru filosof, cel puțin pentru vasta tradiție a filosofiei moderne care pleacă de la Descartes, dezvoltîndu-se cu Kant, Fichte şi curentul reflexiv al filosofiei continentale. Pentru această tradiție, pe care o considerăm un tot înainte de a-i opune pe principalii ei reprezentanți, afirmarea sinelui e un adevăr care se afirmă el însuşi; nu poate fi nici verificată, nici dedusă; e, simultan, afirmarea unei ființe şi a unui act; a unei existențe şi a unei operații de gîndire: sînt, exist. A exista pentru mine înseamnă a gîndi; exist în măsura în care gîndesc; şi cum acest adevăr nu poate fi verificat ca un fapt, nici dedus ca o concluzie, el se afirmă în reflecție. Autoafirmarea lui e reflecție. Fichte numea acest prim adevăr judecată tetică. Acesta e punctul nostru de plecare filosofic.

O primă referire la afirmarea Sinelui ca existent şi ca gînditor nu ajunge însă pentru a caracteriza reflecția. Mai precis, nu înțelegem încă de ce ea cere o muncă de descifrare, o exegeză şi o ştiință a exegezei sau hermeneutică; şi mai puțin încă, de ce această descifrare trebuie să fie fie o psihanaliză, fie o fenomenologie a Sacrului. Acest punct nu poate fi înțeles atîta timp cît reflecția apare ca o reîntoarcere la aşa-zisa evidență a conştiinței imediate. Trebuie să introducem o a doua trăsătură a reflecției, care se enunță astfel: *reflecția nu e intuiție;* sau, în termeni pozitivi: reflecția e efortul de a capta *ego-ul* din *ego cogito* în oglinda propriilor lui obiecte, a propriilor lui înfăptuiri şi, în cele din urmă, a propriilor lui acte. De ce însă afirmarea ego-ului trebuie captată prin actele acestuia? Pentru că nu e dată nici în vreo evidență psihologică, nici în vreo intuiție intelectuală şi nici într-o viziune mistică. Filosofia reflexivă e contrariul unei filosofii a imediatului. Primul adevăr - *sînt, gîndesc* - e la fel de abstract şi de gol pe cît e de invincibil. Trebuie să fie „mediat" prin reprezentări, acțiuni, opere, instituții şi monumente care-1 obiectivează. *Ego-u*\ se va pierde şi se va regăsi tocmai în aceste obiecte, în sensul cel mai larg al cuvîntului. Putem spune că o filosofie a reflecției nu e o filosofie a conştiinței, dacă prin conştiință înțelegem conştiința de sine imediată. Conştiința e o misiune, dar e acest lucru deoarece nu e un dat. Desigur, am o apercepție a propriului meu eu şi a actelor mele, şi aceasta e un fel de evidență. Lui Descartes nu i se poate contesta propoziția: nu mă pot îndoi de mine fără să văd că mă îndoiesc. Ce înseamnă însă această apercepție? O certitudine, desigur, însă o certitudine lipsită de adevăr. Aşa cum a arătat Malebranche împotriva lui Descartes, captarea imediată e un sentiment, nu o idee. Dacă ideea e lumină şi viziune, nu există nici viziune a ego-ului, nici lumină a apercepției. Simt doar că exist şi că gîndesc; simt că sînt treaz, iată apercepția mea. în limbaj kantian, apercepția ego-ului poate însoți toate reprezentările mele, însă ea nu e cunoaştere a sinelui şi nu poate fi transformată într-o intuiție ce se referă la sufletul substanțial. în cele din

urmă, reflecția e despărțită de orice cunoaştere a Sinelui prin critica hotărîtoare pe care o adresează Kant oricărei „psihologii raționale". Această a doua teză: reflecția nu e intuiție, ne îngăduie să întrevedem locul *interpretării* în cunoaşterea de sine; acest loc e desemnat, în gol, prin însăşi diferența dintre *reflecție* şi *intuiție.*

Un nou pas ne va apropia de țintă: după ce am opus reflecția intuiției, pe Kant lui Descartes, voi încerca să disting misiunea reflecției de simpla critică a cunoaşterii. Acest nou demers ne îndepărtează de Kant şi ne apropie de Fichte. Limitarea fundamentală a filosofiei critice rezidă în grija ei exclusivă pentru epistemologie; reflecția e redusă la o dimensiune unică: doar operațiile canonice ale gîndirii fundamentează „obiectivitatea" reprezentărilor noastre. Prioritatea acordată epistemologiei explică de ce la Kant, în ciuda aparențelor, filosofia practică e subordonată filosofiei teoretice: a doua Critică a lui Kant îşi împrumută de fapt toate structurile din prima. Filosofia critică e organizată de o singură întrebare: ce *ta priori* şi ce e empiric în cunoaştere? Această distincție e cheia teoriei obiectivității; ea e pur şi simplu transpusă în cea de-a doua Critică. Obiectivitatea maximelor voinței e bazată pe distincția dintre validitatea datoriei, care e *apriori,* şi conținutul dorințelor empirice. împotriva reducerii reflecției la o simplă critică declar, împreună cu Fichte şi cu urmaşul lui francez Jean Nabert, că reflecția e mai puțin o justificare a ştiinței şi a datoriei cît o reînsuşire a efortului nostru

de a exista. Epistemologia e doar o parte a unei misiuni mai vaste: trebuie să recuperăm actul de a exista şi afirmarea sinelui în densitatea operelor sale. Acum, de ce trebuie caracterizată această reluare ca însuşire, şi chiar ca reînsuşire? Recuperez ceva care a fost mai întîi pierdut; fac să-mi fie „propriu" ceva care a încetat de a fi al meu. Fac să fie „al meu" un lucru de care sînt despărțit în spațiu şi în timp, de distracție sau de „divertisment", sau poate din cauza unei uitări vinovate. însuşirea semnifică că situația inițială, din care procedează reflecția, e o „uitare". Sînt pierdut, „rătăcit" printre obiecte şi despărțit de centrul existenței mele aşa cum sînt despărțit de ceilalți şi duşman al tuturor. Oricare ar fi secretul acestei *diaspora,* al acestei despărțiri, ea semnifică faptul că nu posed de la început ceea ce sînt. Adevărul pe care Fichte îl numea , judecată tetică" se afirmă în pustiul absenței mele. Iată de ce reflecția e o misiune *-Aufgabe* -, sarcina d a-mi egala experiența concretă cu afirmația: *sînt.* Aceasta e ultima elaborare a propoziției mele inițiale: reflecția nu e intuiție. Acum putem spune: afirmarea sinelui nu e un dat ci o sarcină; ea nu e *gegeben,* ci *aufgegeben.*

Ne putem întreba dacă nu am pus un accent prea energic pe aspectul practic şi etic al reflecției. Nu e aceasta oare o nouă limitare, asemănătoare cu cea a curentului epistemologic din filosofia kantiană? Mai mult: nu ne-am îndepărtat astfel mult de problema interpretării? Nu cred. Accentul etic pus pe reflecție nu e o limitare dacă luăm noțiunea de etică în sens larg, ca Spinoza, care numeşte „etică" întregul proces filosofic. Filosofia e o etică prin faptul că duce de la alienare la libertate şi la beatitudine. La Spinoza, această convertire e atinsă atunci cînd cunoaşterea de Sine e egalată cu cunoaşterea Substanței unice; acest proces speculativ are o semnificație etică în măsura în care individul alienat se transformă prin cunoaşterea întregului. Filosofia e o etică, însă etica nu e pur morală. Dacă folosim semnificația spinozistă a cuvîntului etică, trebuie să spunem că reflecția e etică înainte de a deveni o critică a moralității. Scopul ei e de a surprinde *ego-vl* în efortul lui de a exista, în dorința lui de a fi. Tocmai aici filosofia reflexivă regăseşte, şi salvează, poate, în acelaşi timp, ideea platoniciană că izvorul cunoaşterii e *Eros,* dorința, dragostea, şi ideea spinozistă că el e *conatus,* efort. Acest efort e o dorință, deoarece nu e satisfăcut niciodată, iar dorința e un efort, deoarece e afirmarea unei ființe unice, şi nu doar o lipsă de ființă. Efortul şi dorința sînt cele două fețe ale afirmării Sinelui în primul adevăr: sînt. Putem completa, acum, propoziția noastră negativă - reflecția nu e intuiție - printr-una pozitivă: *reflecția e însuşirea efortului nostru de a exista şi a dorinței noastre de a fi prin operele ce poartă mărturie despre acest efort şi această dorință.* De aceea, reflecția e mai mult decît o simplă critică a judecății morale; anterior oricărei critici a puterii de judecare, ea reflectează asupra actului de a exista pe care-1 desfăşurăm în efort şi în dorință.

Acest al treilea demers ne aduce în pragul problemei interpretării. Bănuim că afirmarea efortului şi a dorinței nu numai că e lipsită de orice intuiție, dar e atestată doar prin opere a căror semnificație rămîne îndoielnică şi revocabilă. Reflecția face apel la interpretare pentru a se transforma în hermeneutică tocmai în acest punct. Aceasta e ultima rădăcină a problemei noastre: ea rezidă în conxiunea primordială dintre actul de a exista şi semnele pe care le desfăşurăm în operele noastre. Reflecția trebuie să devină interpretare pentru că nu putem surprinde actul de a exista decît în semnele împrăştiate în lume. De aceea, filosofia

reflexivă trebuie să includă rezultatele metodelor şi presupozițiilor tuturor ştiințelor ce încearcă să descifreze şi să interpreteze semnele omului.

IV. JUSTIFICAREA CONFLICTULUI HERMENEUTICII

Rămîne o dificultate, una imensă. Reflecția trebuie să-şi caute drumul printre simbolurile ce constituie un limbaj opac, care aparțin unor culturi unice şi contingente, şi care se raportează la interpretări revocabile: de ce însă aceste semne trebuie interpretate ca simboluri *ale* Sacrului, sau ca simptome *ale* inconştientului? Chiar mai mult, nici realismul inconştientului psihanalitic şi nici transcendența Sacrului fenomenologic în interpretarea religiilor nu par a conveni unei metode reflexive. Reflecția nu e oare o metodă de imanență? Nu trebuie ea să reziste transcendenței de deasupra ca şi celei de dedesubt? Cum poate ea include această dublă transcendență?

Cele două interpretări pe care am încercat să le articulăm una cu cealaltă au în comun cel puțin o trăsătură: ambele umilesc conştiința şi descentrează originea semnificației. O filosofie a reflecției trebuie nu numai să înțeleagă, ci şi să ceară această descentrare. Problema ar fi rezolvată dacă am înțelege *de ce reflecția implică o arheologie şi o escatologie a conştiinței.*

Să examinăm succesiv cele două aspecte ale chestiunii. Reflecția cere o interpretare reductivă, care distruge, deoarece conştiința e în primul rînd conştiință falsă, o „pretenție la cunoaşterea de sine". O conexiune apare imediat între sarcina de a deveni conştient şi genul de demistificare a falsei conştiințe dezvoltat de psihanaliză. Or, semnificația acestei demistificări apare plenar cînd îl reaşezăm pe Freud printre marii maeştri ai „bănuielii", La Rochefoucauld, Nietzsche şi Marx. Proximitatea dintre Freud şi

Nietzsche e poate şi mai lămuritoare: pentru ambii, nu conştiința e dată mai întîi, ci conştiința falsă, prejudecata, iluzia. Iată de ce conştiința trebuie interpretată. Nietzsche a fost primul care a legat bănuiala şi interpretarea. A împrumutat din filologia germană conceptul de *Deutung,* exegeză sau interpretare, şi 1-a extins la dimensiunile cunoaşterii filosofice a „voinței de putere". Nu din întîmplare
302
acelaşi concept de *Deutung* reapare cu Freud în titlul şi conținutul marii sale cărți, *Die Traumdeutung {Interpretarea viselor).* în ambele cazuri, problema e de a opune vicleniilor voinței de putere, sau ale libidoului, şiretenia celui ce descifrează enigmele şi marea artă de a bănui. „Conştiința" de sine trebuie să devină „cunoaştere" de sine, adică cunoaştere indirectă mediată şi bănuitoare față de ea însăşi. în acest fel, reflecția e disociată de orice conştiință imediată; aceasta se oferă descifrării ca un pur simptom, şi interpretării de către un martor exterior. Dacă conştiința e, la origine, conştiință falsă, reflecția trebuie să accepte descentrarea conştiinței. Cum spune Scriptura, trebuie să se piardă pentru a se regăsi.
Să vedem acum cealaltă interpretare, a fenomenologiei religiei. Acum putem înțelege de ce e nevoie ca ea să fie o restaurare a Sacrului. Mai sus, am caracterizat ordinea spiritului prin opoziție cu cea a inconştientului. Am spus că e o mişcare progresivă şi sintetică de figuri, conform căreia adevărul unui moment se află în adevărul momentului următor, cum arată Hegel cu profunzime; de aceea, am adăugat, conştiința e o misiune şi nu e sigură de sine înainte de sfîrşit, oricare ar fi acest sfîrşit. Spiritul e ordinea sfîrşitului, inconştientul ordinea primordialului. Semnificația conştiinței nu se află în ea însăşi, ci în spirit, adică în succesiunea de figuri ce trag conştiința înainte.
Aici apare o ambiguitate în meditația noastră: am simțit că desfăşurarea de figuri, pe care am numit-o „spirit", nu atinge nivelul unei fenomenologii a religiei. între figurile spiritului şi simbolurile Sacrului ambiguitatea e mare. Nu neg acest lucru. în ce mă priveşte, văd articularea fenomenologiei religiei, cu simbolurile ei ale Sacrului, şi a fenomenologiei spiritului, cu figurile ei din culturile istorice, ca un punct în care Hegel eşuează. După cum ştim, Hegel dă o finalitate desfăşurării figurilor, şi aceasta e cunoaşterea absolută. Nu putem însă spune că finalitatea nu e cunoaşterea absolută, altfel spus împlinirea tuturor medierilor într-un tot, într-o totalitate fără rest, ci că sfîrşitul e doar *promis* prin simbolurile Sacrului? Pentru mine, Sacrul ia locul cunoaşterii absolute, fără a fi însă substitutul acesteia; semnificația lui rămîne escatologică Şi nu poate fi nicicînd transformată în cunoaştere şi în gnoză. Aş dori să arăt că acest refuz nu e arbitrar.
Unul dintre motivele pentru care nu cred că o cunoaştere absolută poate fi posibilă e tocmai problema răului, care e punctul nostru de plecare, şi care, cîndva, ne-a părut a fi doar o simplă ocazie de a pune problema simbolurilor şi a hermeneuticii. La sfîrşit de itinerar, descoperim
303
faptul că marile simboluri ce se referă la natură, la originea şi la sfîrşitul răului, nu sînt doar nişte simboluri oarecare, ci simboluri privilegiate. Nu e suficient să spunem, cum am făcut-o pentru a lărgi problema simbolurilor, că răul e reversul mîntuirii şi ca orice simbolism al răului e replica unui simbol al mîntuirii. Aceste simboluri ne arată ceva hotărâtor în ce priveşte trecerea de la o fenomenologie a spiritului la o fenomenologie a Sacrului. De fapt, ele rezistă la orice reducere la cunoaşterea rațională. Eşecul tuturor teodiceelor şi al tuturor sistemelor ce înfruntă răul aduce mărturie despre eşecul cunoaşterii absolute în sens hegelian. Toate simbolurile ne fac să gîndim, însă cele ale răului arată într-un mod exemplar că, întotdeauna, în mituri şi simboluri există mai mult decît în filosofie, şi că interpretarea filosofică a simbolurilor nu va fi niciodată cunoaştere absolută. Simbolurile răului,în care citim eşecul existenței noastre, arată şi eşecul tuturor sistemelor de gîndire care vor să înghită simbolurile într-o *cunoaştere absolută.* Acesta e unul dintre motivele cele mai frapante pentru care nu există cunoaştere absolută, ci doar *simboluri ale Sacrului,* dincolo de figurile spiritului, figuri care sînt convocate de Sacru prin intermedierea semnelor. Semnele apelului sînt date şi ele în sînul istoriei, însă chemarea se adresează „celuilalt",străin întregii istorii. Am putea spune că aceste simboluri sînt profeția conştiinței; ele manifestă dependența Sinelui față de o rădăcină absolută de existență şi de semnificații, față de un *eschaton,* față de un lucru ultim spre care țintesc figurile spiritului.
Acum putem conchide: am putea înțelege pe deplin problema hermeneutică dacă am putea sesiza dubla dependență a sinelui față de inconştient şi de Sacru, deoarece această dependență se manifestă doar la modul simbolic. Pentru a o elucida, reflecția trebuie să umilească conştiința şi să o interpreteze prin semnificații simbolice venite din spate şi din față, de jos şi de sus. Pe scurt, reflecția trebuie să învelească o arheologie şi o escatologic Reaşezate pe acest fond filosofic, cele două interpretări opuse ale religiei, de la care am plecat, nu ne mai apar ca un accident al culturii moderne, ci ca o opoziție necesară pe care reflecția o poate gîndi. Cum au spus Bergson şi alții, există două izvoare ale moralei şi ale religiei: pe de o parte religia e idolatrie, cult fals, fabulație, iluzie: zeii s-au născut, la început, din frică, spune versul antic. în sensul plin al cuvîntului, înțelegem că religia depinde de o arheologie a conştiinței în măsura în care e proiectarea unui destin arhaic, în acelaşi

timp ancestral şi infantil; de aceea, a o interpreta înseamnă a o demistifica.
Cum am văzut, Freud nu vorbeşte de Dumnezeu, ci de zeii oamenilor. Şi nu am terminat-o încă cu ei. înțeleg însă demistificarea ca pe un revers al restaurării semnelor Sacrului, care sînt profeția conştiinței. Acum, această profeție rămîne mereu ambiguă şi echivocă; nu sîntem niciodată siguri că unul sau altul dintre simbolurile Sacrului nu e şi o „reîntoarcere a refulatului"; sau, mai degrabă, e sigur că fiecare dintre simbolurile Sacrului e, de asemenea, simultan, şi o reîntoarcere a refulatului, o reapariție a unui simbol infantil şi arhaic. Cele două simbolisme sînt întrepătrunse: semnificațiile cele mai profetice ale sacrului operează şi sînt grefate pe o urmă de mit arhaic. Ordinea progresivă a simbolurilor nu e exterioară ordinei regresive a fantasmelor; dacă ne scufundăm în mitologiile arhaice ale inconştientului, vom vedea cum ies la lumina zilei noi semne ale Sacrului. Escatologia conştiinței e întotdeauna o repetare creatoare a arheologiei ei. Nu a spus Freud: *Wo es war, soli ich werden,* „acolo unde era *Ceva* trebuie să advin eu"?

304
305

DEMITIZAREAACUZĂRII

Problema răului, pe care am abordat-o prin aspectul *mărturisirii,* adică al conştiinței *judecate,* trebuie studiată şi sub aspectul *acuzării,* adică al conştiinței *care judecă.*
Această nouă lectură îmi va îngădui să reiau problema vinovăției aşa cum am lăsat-o la sfîrşitul *Simbolicii răului,* şi să introduc puncte noi, pe care m-a făcut să le descopăr o nouă citire a textelor lui Freud.
îmi pare că problema acuzării - mai precis a instanței acuzatoare -e foarte nimerită pentru a ne arăta dubla funcție a demitizării. Pe de o parte, a demitiza înseamnă a recunoaşte mitul ca mit, pentru a renunța însă la el; în acest sens putem vorbi de demistificare. Resortul acestei renunțări e cucerirea unei gîndiri şi a unei voințe dezalienante. Partea pozitivă a distrugerii e manifestarea omului ca producător al existenței lui de om; e o antropogeneză. Pe de altă parte, a demitiza înseamnă a recunoaşte mitul ca mit, pentru a-i elibera însă fondul simbolic; în acest sens vom vorbi de demitologizare. Ceea ce distrugem acum e mai puțin mitul cît raționalizarea secundă care-1 ține prizonier, pseudologosul mitului. Resortul acestei distrugeri e cucerirea puterii revelante pe care mitul o ascunde sub masca obiectivării. Partea pozitivă a distrugerii e instaurarea existenței umane plecînd de la o origine de care nu dispune, dar care îi e anunțată simbolic printr-un cuvînt fondator.
îmi propun să aplic instanței acuzării ipoteza *dublei demitizări.*
Filosoful nu se poate însă mulțumi cu juxtapunerea într-un eclectism plat a celor două modalități de demitizare; el trebuie să construiască relația lor. Va avea de determinat, prin urmare, problematica pe baza căreia devine posibilă articularea sistematică a demistificării şi a demi-tologizării, a renunțării la mit şi a recuceririi fondului simbolic.
Care e problematica filosofică propriu-zisă ce trebuie să organizeze strădania gîndirii noastre? Cred că nu ceea ce întreaga tradiție kantiană
numeşte obligație morală, sub dublul ei aspect de formalism şi de con-strîngere. Eliminarea dorinței, în acelaşi timp străină formei pure a datoriei şi rebelă comandamentelor etice îmi pare a fi iluzia majoră a moralei kantiene. Voi încerca să asociez şi să încorporez dubla mişcare a demitizării - renunțarea la fabulă şi recucerirea simbolului - muncii de reflecție ce vizează să degajeze *chestiunea originară a eticii.* Această muncă de reflecție va lega laolaltă cele două mişcări ale demitizării.
într-un prim timp, voi căuta care e semnificația propriu-zis filosofică a hermeneuticii care distruge, aplicată temei acuzării, şi voi arăta că ce poate - şi trebuie - să fie demistificat e falsa transcendență a imperativului, în acest fel, vom elibera orizontul pentru o interogație mai primordială, mai fundamentală, care ar putea descoperi esența eticului în dorința noastră de a fi şi în efortul de a exista.
într-un al doilea timp, voi vedea care e semnificația propriu-zis filosofică a hermeneuticii pozitive, si voi arăta că ceea ce poate înțelege filosoful din propăvăduirea mîntuirii se referă mai puțin la comandamentele care ne oprimă cît la dorința care ne constituie. Etica dorinței va da astfel articularea, nodul şi solul filosofic dublului proces de demitizare.
Dar atunci, şi acesta va fi al treilea timp al expunerii, ne vom putea întreba ce se întîmplă cu mărturisirea răului cînd instanța acuzării a traversat criza demistificării şi cînd problema etică a fost reaşezată în lumina unei propăvăduiri care nu condamnă ci cheamă la viață.

I. DEMISTIFICAREA ACUZĂRII

în urma criticii hegeliene a viziunii morale a lumii s-a constituit ceea ce am putea numi o acuzare a acuzării. Ea apare în textele lui Feuerbach, Marx, Nietzsche şi Freud. Deoarece am abordat parțial problema în studiile mele anterioare, mă voi limita la critica freudiană: nu pentru a rămîne la ea sau a

întîrzia în ea, ci pentru a găsi în ea critica obligației kantiene. Ceea ce voi reține din imensul dosar freudian, care se desfăşoară între *Totem şi tabu* şi *Nelinişte a civilizației,* e ricoşeul reprezentat de psihanaliza Supraeului față de critica obligației. Voi pleca de la divorțul metodologic dintre Freud şi Kant.
Beneficiul fundamental al psihanalizei e,după mine, faptul că a inaugurat ceea ce putem socoti imposibil, şi anume genealogia aşa-zisului
306
307
principiu de moralitate. Acolo unde metoda kantiană discerne o structură primordială, ireductibilă, o altă metodă discerne o instanță derivată, dobîndită. Ceea ce e prim - şi principiul semnifică tocmai acest lucru -pentru o analiză regresivă a condițiilor formale ale voinței bune nu mai e astfel pentru o analiză de un alt gen. Această altă metodă, care se numeşte şi ea analiză, nu mai e o reflecție asupra condițiilor de posibilitate, ci o interpretare, o hermeneutică ce se referă la figurile în care se implică instanța conştiinței care judecă. Să înțelegem bine acest punct. Dacă spun: acuzarea e ceea ce nu se spune în obligație, acuzarea e subînțelesul obligației, acest ne-spus, acest sub-înțeles nu sînt accesibile nici unei analize directe; e vorba de o interpretare, de o propoziție hermeneutică. Ea presupune faptul că metodei formale, împrumutată din axiomatica cunoaşterii naturii, îi substituim o metodă de descifrare, care e a filologiei şi a exegezei. Kantianismul procedează dintr-o analiză categorială, freudismul dintr-una filologică. Tocmai de aceea, ceea ce e primordial pentru una e derivat pentru cealaltă; ceea ce e principiu pentru una poate fi genealogie pentru cealaltă. Nu putem prin urmare despărți genealogia freudiană - şi nici cea nietzscheană, care-i serveşte drept model - de metoda hermeneutică, care aduce o structură de sens dublu acolo unde o simplă axiomatică a intenției voluntare discerne doar o formă simplă: forma moralității în general.
Opoziția dintre metoda genealogică şi metoda formală continuă în adîncime. Recurgerea la filologie e, în acelaşi timp, instituirea unei bănuieli care deplasează sensul aparent spre un alt text, pe care primul îl ascunde. Introducerea disimulării în sfera bunei conştiințe marchează o răsturnare hotărîtoare. Conştiința care judecă devine conştiință judecată; tribunalul e supus unei critici de gradul doi care reaşează conştiința care judecă în cîmpul dorinței, de unde analiza formală a lui Kant încercase să o scoată. Obligația, interpretată ca acuzare, devine o funcție a dorinței şi a fricii.
Care sînt consecințele acestei opoziții de metodă pentru interpretarea acuzării? Voi reține, în continuarea analizei, patru trăsături pe care le voi ordona de la cea mai superficială la cea mai adîncă. Demistificarea acuzării e obținută, mai întîi, prin convergența cîtorva analogii *clinice:* între frica conştiinței şi frica ca tabu, între scrupul şi nevroza obsesivă; între vigilență morală şi nebunia observării; între remuşcare şi melancolie; între severitate morală şi masochism. Această rețea de analogii desenează ceea ce am putea numi o patologie a datoriei,
308
acolo unde Kant vorbea doar de o patologie a dorinței. Conform acestei noi patologii, omul e ființă bolnavă de boala sublimului.
înrudirea descriptivă devine filiație *genetică,* dacă avem în vedere istoria exemplară a individului sau a speciei; ceea ce distinge însă gene-tismul freudian de oricare altul e faptul că el se elaborează la nivelul fantasmelor, prin jocul substituirilor figurate, regăsind astfel legătura dintre imperativ şi figurativ, care plasează instanța obligației în structurile semnificante ale discursului. în centrul acestui sistem simbolic domină figura tatălui din complexul lui (Edip. Freud îl numeşte adesea complex patern; instituția legii e astfel cuplată cu un sistem figurativ, cu un fel de „scenă primitivă" - uciderea tatălui -, care, în ochii lui Kant, nu ar putea apărea decît ca o constituire empirică a omului. Pentru metoda exegetică, cceastă constituire contingență se revelează ca structură fondatoare şi, în cele din urmă, ca destin ireductibil, cum ne arată înrudirea cu tragedia lui Sofocle.
unde kant spune: legea, Freud spune: tatăl. Diferența dintre formalism şi exegeză e izbitoare. Pentru hermeneutica acuzării, legea formală e o raționalizare secundă, în cele din urmă un substitut abstract sub care se ascunde drama concretă, subliniată de cîțiva semnificanți-cheie, în număr limitat: naşterea, tatăl, mama, falusul, moartea...
A treia trăsătură: de la înrudirea descriptivă, prin filiația genetică, trebuie să ajungem la derivația *economică* a instanței acuzării, pe care o vom numi, acum, supraeu, tratînd-o ca pe o diferențiere a lumii interioare: supraeul, cum îi place să spună lui Freud, e mai aproape de lumea obscură a pulsiunilor decît eul, a cărui funcție de conştiință, esențial-mente superficială, reprezintă lumea externă. Cunoaştem analizele din *Eul şi* Ceva-u/; ipoteza unei repartizări economice a energiei libidinale între *Ceva* şi supraeu are o semnificație profundă: renunțările noastre sînt făcute din stofa dorințelor. în acest sens, analogia între conştiința morală şi structura melancolică e foarte lămuritoare: ea ne îngăduie să ne apropiem, din punct de vedere economic, instanța morală a obiectului arhaic pierdut, instalat în interioritatea eului.

Ultima trăsătură: în figura supradeterminată şi ambivalență a tatălui se întîlnesc două funcții: cea de reprimare şi cea de *consolare.* Aceeaşi figură amenință şi ocroteşte; în ea se întrepătrund.teama de pedeapsă şi dorința de consolare. Printr-o serie de substituiri şi echivalențe va putea deriva, astfel, figura cosmică a zeului, autor al consolării, față de un om care a rămas un copil lăsat pradă unei vieți dure. Iată de ce „renunțarea
309
la tată" va fi şi renunțare la consolare. Această renunțare nu e cea mai mică, deoarece preferăm condamnarea morală spaimei unei existențe lipsită de ocrotire şi de consolare.
Toate aceste trăsături - şi ultima dintre ele mai mult decît celelalte - fac ca demistificarea acuzării să semene cu activitatea *doliului.*
Critica freudiană a acuzării are o *semnificație filosofică* pe care vom încerca să o degajăm; o voi rezuma în următoarea formulă: a trece de la morala obligației la o etică a dorinței de a fi sau a efortului de a exista. Această semnificație filosofică nu poate rezulta însă din critica freudiană; dimpotrivă, etica dorinței e cea care decide sensul criticii. într-adevăr, nimic nu e rezolvat, ba chiar totul rămîne de făcut după ea. Ce înseamnă analogia între conştiința morală şi diferitele structuri patologice care sînt echivalentul ei clinic? Ce înseamnă filiația genetică dacă sursa moralității e străină dorinței, precum tatăl din fantasma cedipiană? Şi ce înseamnă identificarea cu acest tată, dacă, într-adevăr, există două identificări: o dorință canibală de a avea şi a poseda şi o dorință de a fi asemenea cuiva?
Trebuie să mărturisim că genealogia e suficientă pentru detronarea absolutului obligației, însă originea pe care o desenează ea nu e una originară.
Articularea demistificării acuzării cu problematica *originarului etic,* al cărui orizont a fost doar degajat prin distrugerea falselor transcendențe, e o misiune a filosofului. în ce mă priveşte, voi căuta acest originar etic pe linia unei filosofii reflexive, înrudită cu cea a lui Jean Nabert. O filosofie reflexivă e, desigur, o filosofic a subiectului, însă nu necesarmente una a conştiinței. Eu mă voi îndrepta spre o filosofie în care problematica subiectului e una centrală, sub forma întrebării: „Cine e cel care vorbeşte?" Ipoteza mea de lucru e aşadar următoarea: doar o filosofie reflexivă poate asuma, simultan, cele două moduri ale demitizării: distrugerea mitului ca falsă transcendență a obligației şi eliberarea potențialului simbolic al propăvăduirii.
Originarul etic se află, prin urmare, la întretăierea a două mişcări ale gîndirii: distrugerea mitului şi construcția simbolică.
Faptul că obligația nu e structura primă a eticii e atestat, ca posibilitate, de simpla referire la titlul *Eticii* lui Spinoza. *Etica* e însuşirea unui efort de a exista, ca proces întreg, de la sclavie la beatitudine. Or, reflecția asupra obligației ne ascunde acest lucru chiar de la început. Ea disimulează dimensiunile proprii ale acțiunii umane în spatele unor
310
categorii formale, derivate din structurile obiectivității ce apar în critica cunoaşterii. Paralela nejustificată a celor două Critici kantiene impune o departajare între *a priori* şi *a posteriori* contrară structurii intime a acțiunii, ceea ce face ca principiul moralității să fie rupt de facultatea de a dori. Punerea în afara jocului a acesteia, privită în întreaga ei amploare, duce la respingerea fericirii, denunțată ca un principiu „material" de determinare a voinței, şi la izolarea abstractă a principiului „formal" al obligației. Demistificarea acuzării are drept consecință filosofică punerea sub semnul întrebării a privilegiului formalismului ca *prim* demers în etică. Cum am spus, formalismul apare ca o raționalizare secundă, obținută prin simplă transpunere, în plan practic, a criticii cunoaşterii şi a distincției între transcendental şi empiric. Această transpunere ignoră cu totul specificul *acțiunii* față de cunoaştere. Trebuie să renunțăm, aşadar, la orice opoziție de genul formă-materie, care se referă la operațiile constitutive ale adevărului, şi să trecem la dialectica acțiunii, a cărei temă centrală ar fi raportul dintre operație şi operă, dintre dorința de a fi şi efectuarea ei.
Spun efort, dar şi dorință, cu scopul de a aşeza la originea reflecției etice identitatea efortului, în sensul spinozist de *conatus* şi în cel platonician şi freudian de *eros.*
Prin efort înțeleg, ca şi Spinoza în *Etica* lui, afirmarea existenței -*ponitsed non tollit*- şi a ființei, ca ceva ce înveleşte un timp nedefinit, o durată care nu e altceva decît însăşi continuarea existenței. Acest aspect pozitiv al existenței fundamentează afirmația cea mai originară, «sînt», pe care Fichte o numea judecată tetică. Această afirmație ne constituie, şi sîntem deposedați de ea în diferite feluri; de aceea trebuie mereu cucerită şi recucerită, deşi, în adîncimea ei, e ceva ce nu se poate pierde, fiind inalienabilă, originară.
Efortul e afirmare, însă, în acelaşi timp, şi diferență față de sine, lipsă de ceva, dorință de altceva. Trebuie să înțelegem, acum, că *conatus* e totodată *eros.* Dragostea, arată Platon în *Banchetul,* e dragoste de ceva, de ceva ce nu avem, de care sîntem lipsiți, care ne lipseşte. în structura lui cea mai originară, efortul e *afirmarea ființei în lipsa ființei.*
Dar prin ce întemeiază o etică această afirmare originară? Prin faptul că «sînt» e, față de sine,

propria-i exigență, şi că trebuie să fie ceea ce e la modul originar. Datoria e doar o aventură a exigenței şi a aspirației, cum arată Nabert: „Afirmarea ființei e datorată de conştiință raportului
311
dintre dorința din adîncul ei cu o primă certitudine, pentru care legea e doar o figură. Ordinea dorinței contribuie la a-i revela eului o dorință de a fi a cărei adîncire se confundă cu însăşi etica" *(Elemente de etica).*

II. NUCLEUL KERIGMATIC AL ETICII

#

Reorientarea problemei etice plecînd de la dorința de a fr şi nu de la obligația pură ne permite să punem problema nucleului religios al eticului în termeni noi.

Putem fi siguri că am depăşit pragul dintre etic şi religios dacă comandamentul moral e raportat la manifestarea istorică a unei voințe divine? Morala devine oare religie atunci cînd universalitatea datoriei devine unicitatea lui *semeljussit semper paret* („a poruncit o dată, omul se supune pe veci"), sau un *hâpaks legomenon* („ceea ce e spus o singură dată") al unui început de comandament? Tocmai acest lucru îl contest aici, în mod foarte serios; demistificarea acuzării duce bănuiala în punctul în care interdicția e sacralizată.

Or, restituirea fundamentului etic dorinței de a fi ne autorizează să punem problema în termeni cu totul diferiți: ea ne îngăduie să întrevedem o legătură de un gen nou între evenimentul evanghelic şi moralitate. Să-1 urmăm pe sfîntul Pavel, care ordonează întreaga lui teologie morală în jurul conflictului dintre lege şi har, sau pe autorul *Epistolei către evrei,* care reorganizează semnificațiile majore din Vechiul Testament înjurai credinței, nu al legii: „Avraam a dat ascultare chemării de a pleca spre o țară pe care urma să o primească ca moştenire din credință... Pus la încercare, Avraam 1-a oferit pe Isaac din credință".

Faptul de a gîndi nucleul religios al eticului ca pe un comandament al cărui început se află într-un eveniment divin e mitul religiei morale, mit care trebuie demistificat; şi poate că tocmai plecînd de la această demistificare putem găsi *evenimentul,* evenimentul pur al propăvăduirii, ca şi raportul lui cu originea dorinței de a fi.

In ce mă priveşte, voi lăsa eticul în elementul lui antropologic, şi voi lega noțiunea de valoare de dialectica unui principiu al ieşirii din limite, legat şi el de dorința de a fi, şi de cea a unui principiu de limitare, legat de opere, instituții, structuri ale vieții economice, politice şi culturale. Nu voi proiecta în cer Valoarea, idolul Valorii. Dacă există vreun *eveni-*
312

ment, un *început,* un *mister istoric* care a fost anunțat şi atestat prin elementul *mărturiei,* acela e propăvăduirea care-1 reaşează pe om - cu legea şi cu etica lui - într-o istorie a mîntuirii, adică într-o istorie în care totul poate fi pierdut şi în care totul poate fi salvat; sau, mai degrabă, într-o istorie în care totul e deja pierdut, plecînd de la un eveniment care survine neîncetat, căderea, şi într-o istorie în care totul e deja salvat, plecînd de la un eveniment neîncetat rememorat şi semnificat, moartea Celui drept. Momentul kerigmatic al eticii e această punere în situație a omului şi a eticii umane, în fața interpretării evanghelice.

Sarcina teologiei morale îmi pare a fi, astfel, de a gîndi cît mai departe raportul propăvăduirii cu dorința, fața de care obligația e doar o funcție secundă, şi nu cu obligația însăşi. Nu pretind că nu vom găsi ceva asemănător „supunerii" - Avraam ascultă două apeluri: cel de a pleca şi cel de a-1 oferi pe Isaac, însă e vorba de cu totul altceva decît sacralizarea obligației morale. Cum a arătat Kierkegaard, e vorba de o supunere de dincolo de un etic suspendat, „absurdă", aflată în raport cu singularitatea unui apel şi a unei exigențe care-1 face pe credincios străin şi călător pe propriu-i pămînt, deschizînd astfel abisul dorinței: lucru pe care autorul *Epistolei către evrei* îl numeşte, într-un limbaj aproape gnostic, „aspirație spre o patrie mai bună". Momentul kerigmatic al eticii trebuie regăsit în originea, în golul şi în tensiunea dorinței. Propăvăduirea e accesibilă doar *mărturiei,* deoarece are o legătură strînsă cu singularitatea „plecării" şi a „ofrandei", cum ne arată istoria lui Avraam, şi nu cu generalitatea vreunei legi: deoarece e un raport unic între un eveniment unic şi istoricitatea dorinței.

Dacă lucrurile stau aşa, ce ne poate spune filosofia religiei şi a credinței? După mine, distincția dintre filosofie şi teologie trebuie făcută astfel: teologia se referă la relațiile de inteligibilitate în elementul mărturiei; e o logică a interpretării cristologice a evenimentelor mîntuirii; spunînd aceasta, rămîn anselmian şi barthian: teologia e *intellectus fi-dei.* Filosofia credinței şi a religiei e altceva: ceea ce ordonează teologia în jurul nucleului cristologic al mărturiei e ordonat de filosofia religiei în jurul dorinței de a fi a omului. Şi nu ezit să spun că, în acest punct, mă întîlnesc cu analizele kantiene din *Religia în limitele simplei rațiuni;* le întîlnesc însă în măsura în care ele nu concordă cu formalismul. îl voi urma pe Kant de două ori: mai întîi în definirea/w«c//ei etice [a] religiei, apoi în definirea conținutului ei *reprezentativ.*

313
Pentru Kant, religia are o funcție etică ireductibilă la *Critica rațiunii practice;* ireductibilă, însă nu străină de ea. Tema ei este „obiectul voinței în întregimea lui". Această temă e distinctă de „principiul de moralitate", care face obiectul unei simple *analitici.* Problematica religiei se articulează într-o *dialectică,* deoarece dialectica se referă la exigența rațiunii în ordinea practică, şi anume la „totalitatea necondiționată a obiectului rațiunii pure practice". Religia, ca şi răul mai tîrziu, va trebui reaşezată în cîmpul de contradicții al acestei cercetări. Faptul că Kant a conceput obiectul voinței în întregimea lui ca pe o sinteză între virtute şi fericire e mai puțin important decît exigența de totalitate care ne plasează în cîmpul unei întrebări ce nu poate fi redusă la nici o alta. în chiar limbajul lui Kant, întrebarea: „ce pot să sper?" e de o altă natură decît întrebarea: „ce trebuie să fac?" în măsura în care religia e locul în care se instalează această întrebare, ea nu e un simplu dublet al moralei, cum ar fi dacă s-ar mulțumi să enunțe datoria ca pe un ordin divin; în acest fel, ar fi doar o „pedagogie", şi anume una a lui „ca şi cum": supune-te ca şi cum ți-ar cere-o chiar Dumnezeu. Comandamentul e însă reaşezat într-o problematică nouă, devenind un moment al speranței de a participa la împărăția lui Dumnezeu şi de a intra în lumea reîmpăcării.
La Kant, includerea datoriei - tema *analiticii* - în mişcarea speranței - care ține de *dialectică* - marchează tranziția dintre morală şi religie. Specificul obiectului religios apare astfel chiar în sînul criticii kantiene a rațiunii practice. El provine din caracterul mediat al sintezei pe care o face între virtute şi fericire; un obiect nou față de *Faktum-\A* legii morale, păstrîndu-şi exterioritatea specifică față de sinteza pe care o operează. Iată de ce există un specific al alienării religioase şi de ce la Kant doctrina răului radical se încheie doar odată cu doctrina religiei, cu teoria bisericii şi a cultului din cărțile III şi IV ale *Religiei în limitele simplei rațiuni.* Dacă într-adevăr speranța se adaugă datoriei aşa cum întrebarea „ce pot să sper?" e distinctă de întrebarea „ce trebuie să fac?", împlinirea care e obiectul promisiunii are caracterul unui dar amestecat cu acțiunea umană şi cu moralitatea ei. în acest fel, alienarea religioasă e proprie dimensiunii promisiunii: ceea ce Kant denunță *înSchwărmerei* şi*Pfaffentum* -misticism şi fanatism al preoților- ține de problematica totalizării şi a împlinirii, specifică religiei. Un punct care nu a fost subliniat îndeajuns", la Kant, problema răului nu e în legătură doar cu *Analitica,* adică cu demonstrarea regresivă a principiului formal al moralității, ci şi cu *Dialectica,* adică cu compunerea şi reîmpăcarea rațiunii şi a
naturii. Răul cu adevărat uman e acela al sintezelor premature, violente, al scurt-circuitelor totalității. El culminează cu sublimul, cu „prezumțiile" teodiceelor, cărora politica modernă le oferă numeroase succedanee. Lucrul e însă posibil doar pentru că vizarea totalității e ireductibilă, deschizînd spațiul unei dialectici a voinței *totale,* ce nu poate fi redusă la simpla analitică a voinței *bune.* Există sinteze perverse, deoarece există o problemă autentică a sintezei şi a totalității, ceea ce Kant numeşte obiectul voinței în întregimea lui.
îl voi urma pe Kant o a doua oară, în definirea conținutului *reprezentativ* al religiei; pînă acum am definit doar posibilitatea cea mai generală a religiei, prin întrebarea: „ce pot să sper?" „Postulatul" lui Dumnezeu nu face ca o religie să fie reală; religia ia naştere prin „reprezentarea" „bunului principiu" într-un „arhetip". Cristologia, care e pentru teolog un spațiu propriu de inteligibilitate, e pusă în legătură cu voința, în filosofia religiei. Problema centrală în filosofia religiei e aceasta: în ce fel e afectată voința, în cea mai intimă dorință a ei, de reprezentarea modelului şi arhetipului umanității plăcute lui Dumnezeu pe care credinciosul îl numeşte Fiul lui Dumnezeu? Problema religiei - şi aici Kant îl prefigurează pe Hegel - se desfăşoară la nivelul schematismului dorinței de totalitate; în esența ei, e o problematică ^*reprezentării,* în raport cu dialectica din *Rațiunea practică,* şi se referă la schematizarea bunului principiu într-un arhetip.
Cum se ştie, cristologia lui Kant ne-o aminteşte pe cea a lui Spinoza; în acest sens, ea îmi pare a satisface cerințele unei *filosofii* a religiei. Asemenea lui Spinoza, Kant nu crede că omul poate produce el însuşi ideea unui drept ce suferă, şi care e gata să-şi dea viața pentru toți oamenii. Teologul nu va admite, desigur, reducerea la o *idee* a ceea ce nu poate fi decît eveniment; această reducere e conformă formalismului şi mentalității abstracte a kantianismului, filosofie care ignoră dimensiunea mărturiei, în măsura în care ignoră şi dimensiunea istoricității. De aceea, filosoful îşi poate reprezenta naşterea ideii de Fiu al lui Dumnezeu în ᵛoința umană doar ca pe un cvasieveniment. Dacă însă teologia nu se poate clădi pe infirmitatea kantianismului, filosofia religiei se poate mulțumi cu ea. Problema ei e *afectarea* voinței umane de către arhetipul în care se schematizează bunul principiu. Or, din acest punct de vedere kantianismul e de o limpezime absolută. „Această idee, arată Kant, s-a instalat în om fără ca noi să putem înțelege cum a fost natura umană susceptiblă de a o primi". Cristos al lui Kant ia loc în meditația noastră
314
315
în măsura în care nu e eroul obligației, ci simbolul împlinirii; nu exemplul datoriei, ci exemplarul bine

suprem. în limbajul meu, voi spune că, pentru filosof, Isus e schema speranței; el apare într-o imaginație mitico-poetică ce se referă la *împlinirea* dorinței de a fi.
Teologului nu îi e însă de ajuns: el se întreabă în ce fel se înrădăcinează această schemă în mărturia istorică a lui Israel şi în ce fel generația apostolilor a putut-o recunoaşte în „Cuvîntul făcut trup". Filosofului îi e însă de ajuns: el poate, de acum, să elaboreze o concepție kerigmatică a eticii, care să nu fie, în principiul ei, sacralizare a interdicției. Religia - sau, mai degrabă, ceea ce în religie e credință - nu e, în esența ei, condamnare, ci „veste bună". Mărturisind evenimentul eristic, ea oferă reflecției şi speculației filosofice un *analogon* al binelui suprem, o schemă a totalității. Pe scurt, credința îl face să gîndească pe filosof un alt obiect decît datoria, oferindu-i reprezentarea unei *promisiuni.* Totodată, ea face să se nască o problematică originală: raportul dintre imaginația producătoare de scheme şi elanul dorinței. Problematica concretă a genezei dorinței se substituie problematicii abstracte a formalismului. Credința ne face să înțelegem geneza dorinței şi poetica voinței prin simbolul omului nou şi prin simbolurile naşterii a doua, ale regenerării, care trebuie înțelese în puterea lor fondatoare, dincolo de orice alegorism moralizant.

III. RĂUL CA PROBLEMĂ KERIGMATICĂ

Reuşita încercării de a demistifica acuzarea şi de a recuceri dimensiunea kerigmatică a eticii va fi asigurată atunci cînd vom reaşeza obiectul acuzării - culpabilitatea - în cîmpul propăvăduirii, în lumina promisiunii.
Atîta timp cît religia e doar un dublet al acuzării, limitîndu-se la sacralizarea interdicției, răul rămîne o transgresiune şi o nesupunere la comandamentele divine. Demistificarea acuzării trebuie să meargă pînă la demistificarea transgresiunii. Dimensiunea religioasă a răului nu e în ea. Sfintul Pavel a spus totul: păcatul nu e în transgresiune, ci în însoțirea legii cu pofta trupească, care face posibilă transgresiunea. Păcatul e faptul de a rămîne în economia învechită a legii, în care comandamentele provoacă pofte. Contrariul păcatului nu e moralitatea ci credința.
Prin urmare, trebuie să procedăm la răsturnarea totală a problematicii: răul nu e primul lucru pe care-1 înțelegem, ci ultimul; nu e primul articol al Credo-ului, ci ultimul; reflecția antecedentă asupra originii răului nu e de natură religioasă pentru că, în spatele maximelor rele, ea caută un rău radical; nici măcar nu e religioasă, deoarece discerne ceva ce nu poate fi văzut, şi care nu poate fi enunțat decît la modul mitic. Ceea ce o califică drept religioasă e întreaga reinterpretare a noțiunilor de rău şi de vinovăție plecînd de la propăvăduire. Tocmai de aceea vorbesc de interpretare kerigmatică a răului.
Să încercăm interpretarea recurentă a răului plecînd de la propăvăduirea evanghelică. Mişcarea retrogradă a escatologiei spre geneză nu e o reîntoarcere înapoi inutilă, căci se săvîr-şeşte sub trei condiții fundamentale:
1. Menținerea fără încetare a presiunii de demistificare aplicată acuzării.
2. Demistificarea acuzării trebuie cuplată cu cea a consolării.
3. Ea trebuie să procedeze din nucleul kerigmatic al credinței, adică de la vestea nouă: Dumnezeu e iubire.
Să reluăm aceste trei puncte.
1. Ce înseamnă sentimentul răului odată demistificată acuzarea? Această primă întrebare se referă la ceea ce am putea numi epigeneza sentimentului de vinovăție. Problema e departe de a fi simplă, şi nu poate fi tratată cu resursele psihologiei. Ar fi pueril să credem că se poate adăuga ceva psihologiei sau psihanalizei Supraeului. Nu e vorba de a-1 completa pe Freud; epigeneza sentimentului de vinovăție poate fi atinsă doar pe calea indirectă a exegezei, în sensul dilthean al cuvîntului, a exegezei textelor de literatură penitențială. Acolo se constituie istoria exemplară a vinovăției. Omul are acces la culpabilitatea adultului cînd se înțelege pe sine în lumina figurilor acestei istorii exemplare. Epigeneza sentimentului de vinovăție nu poate fi aşadar obținută în mod direct; trebuie să trecă printr-o epigeneza a reprezentării, care e un fel de convertire a imaginarului în simbolic sau, altfel spus, a fantasmelor -vestigii ale scenei primitive în poem al originii. Crima primordială, în care Freud vede scena primitivă a complexului colectiv al lui (Edip, poate deveni o reprezentare fondatoare dacă e traversată de o autentică *creare de sens.* Problema pusă de demitizarea răului e aşadar aceasta: dincolo de demistificarea acuzării, fantasma scenei primitive poate fi oare interpretată ca simbol al originii? Sau, în termeni mai tehnici: o astfel de fantasmă poate furniza primul strat de sens unei imaginații a

originilor, tot mai despărțită de funcția de repetare infantilă şi cvasi-nevrotică, şi de asemenea tot mai disponibilă pentru investigarea semnificațiilor fundamentale ale destinului uman? Creația culturală pe baza unei fantasme e ceea ce eu numesc funcția simbolică. Văd, în ea, reluarea unei fantasme din scena primitivă, convertită în instrument de descoperire şi în explorare a originilor.
Grație reprezentărilor „detectoare", omul afirmă instaurarea umanității sale. Astfel, istorisirile de lupte

din literatura babilonioană şi hesiodică, povestirile despre cădere din literatura orfică şi cele despre păcatul originar şi despre exil din literatura ebraică pot fi tratate, cum a facut-o Otto Rank, ca un fel de onirism colectiv. Acest onirism nu e însă un memorial al preistoriei; prin funcția lui vestigială, simbolul arată o imaginație a originilor care lucrează; putem spune despre ea că e *ges-chichtlich,* ceva ce funcționează la modul povestirii, deoarece ne reprezintă o sosire în ființă, însă *nuhistorisch,* ceva ce funcționează la modul istoriei, deoarece nu are nici o semnificație cronologică. Folosind o terminologie husserliană, voi spune că fantasmele explorate de Freud constituie dialectica imaginației mitico-poetice. Această nouă intenționalitate, prin care fantasmele sînt interpretate simbolic, e produsă de însuşi caracterul lor, în măsura în care ele vorbesc de o origine pierdută, de obiecte arhaice pierdute şi de lacune înscrise în dorință; ceea ce antrenează mişcarea fără sfîrşit a interpretării nu e plenitudinea amintirii, ci golul căscat al acesteia. Etnologic, mitologia comparată şi exegeza biblică o confirmă: orice mit e reinterpretarea unei povestiri anterioare. Interpretările interpretărilor pot opera prin urmare foarte bine asupra unor fantasme ce pot fi legate de vîrste şi de stadii diferite ale libidoului. Lucrul important e însă mai puțin „materia impresională", şi mai mult mişcarea de interpretare inclusă în promovarea sensului, care îl înnoieşte pe acesta la modul intențional. Mitul poate primi astfel o semnificație teologică, cum putem vedea în povestirile biblice despre origini, printr-o corectare fără sfîrşit care a devenit cu încetul convergentă, apoi sistematică, îmi pare, aşadar, că e bine să facem să se întîlnească două metode: una dintre ele, apropiată de psihanaliză, ne poate arăta condițiile de reinterpretare a fantasmelor în simboluri, iar a doua, apropiată de exegeza textuală, ne poate arăta promovarea sensului care apare în marile texte mitice. Privite separat, aceste două metode sînt neputincioase: mişcarea de la fantasme la simboluri nu poate fi recunoscută decît prin medierea unor documente de cultură, mai precis a unor texte care sînt

318

obiectul direct al hermeneuticii, după concepția lui Dilthey. Eroarea lui Freud, în *Moise şi monoteismul,* e faptul că a crezut că se poate lipsi de exegeza textelor biblice, prin care omul biblic şi-a format credința, şi că a procedat direct la geneza psihologică a reprezentărilor religioase, mulțumindu-se cu cîteva analogii furnizate de clinică. Nereuşind să cupleze psihanaliza simbolului cu exegeza marilor texte prin care se constituie tematica credinței, nu a regăsit, la capătul analizei lui, decît ceea ce ştia înainte de a o începe: un zeu personal care e, cum arăta în *Leonardo,* doar un tată transfigurat.

în schimb, exegeza *textuală* rămîne suspendată şi lipsită de semnificație atîta timp cît „figurativele" pe care le comentează nu sînt inserate în dinamismul afectiv şi reprezentativ. Sarcina noastră e de a arăta în ce fel producțiile culturale prelungesc obiectele arhaice pierdute, pe de o parte, transgresînd funcția de reîntoarcere a refulatului, pe de altă parte. Profeția conştiinței nu e exterioară arheologiei ei. Simbolul e o fantasmă renegată şi depăşită, însă nu abolită. Semnificațiile simbolice potrivite interpretării reflexive sînt grefate întotdeaunajoe o urmă de mit arhaic.

în sfîrşit, promovarea sensului se desfăşoară în elementul vorbirii: convertirea fantasmelor şi a afectelor e doar umbra ce cade, în plan imaginar şi pulsional, peste convertirea sensului. Dacă epigeneza afectului şi imaginii e posibilă, aceasta se datorează faptului că vorbirea e instrumentul unei *hermeneia,* al unei interpretări pe care simbolul o încarnează față de fantasme. Din această exegeză indirectă, ireductibilă la introspecția directă, rezultă că vinovăția progresează depăşind două praguri. Primul e pragul *nedreptății* - în sensul platonician de *deixis* ■-şi al „dreptății" profeților evrei; teama de a fi nedrept, remuşcarea de a fi fost nedrept nu mai sînt o teamă şi o remuşcare tabu. Erodarea legăturii interpersonale şi nedreptatea făcută unei alte persoane sînt mai importante decît amenințarea cu castrarea. Conştiința nedreptății e prima creație de sens în fața spaimei de răzbunare şi a fricii de pedeapsă. Al doilea prag e acela al păcatului omului drept, al răului dreptății; în această prezumție a omului cinstit conştiința subțire descoperă răul radical. în acest al doilea ciclu intră relele cele mai subtile, pe care Kant le pune îi legătură cu pretenția conştiinței empirice de a exprima totalitatea şi de a impune celorlalți viziunea ei.

După cum vedem, sexul nu e în centrul acestei exegeze a adevăratei vinovății; culpabilitatea sexuală trebuie reinterpretată: tot ce păstrează

319

urma unei condamnări a vieții trebuie eliminat dintr-o interpretare care trebuie să procedeze doar din studierea raportului cu celălalt. Iar dacă sexul nu apare în centrul analizei noastre, lucrul e datorat faptului că locul din care procedează judecata nu e instanța parentală, şi nici vreo altă instanță derivată din figura tatălui; e figura profetului, ființă lipsită de familie, în afara politicii, a culturii: figură escatologică prin excelență.

2. Vinovăția nu poate fi însă rectificată decît dacă consolarea trece şi ea printr-o asceză radicală. Cum arată vechea lege a retribuirii pe care o dezbăteau înțelepții din Babilon, zeul moral e şi zeu providențial: un zeu ce reglementează mersul lucrurilor fizice conform intereselor morale ale umanității. Trebuie să atingem punctul în care asceza consolării ajunge din urmă asceza vinovăției şi

inspiră doliul pedepsei şi al recompensei.
Tot literatura jalonează asceza: literatura „de înțelepciune". în formele ei arhaice, „înțelepciunea" e o lungă meditație asupra prosperității celor răi şi a nefericirii celor drepți. Această literatură sapiențială, reluată şi transpusă în registrul gîndirii reflexive, e esențială pentru rectificarea acuzării. Şi ea poartă doliu: doliul recriminării. Critica acuzării poate fi dusă în punctul ei extrem plecînd tocmai de la renunțare şi de la recriminare, într-adevăr, ea face să apară *conştiința care judecă* ca o conştiință impură. Sub reproşurile conştiinței ce judecă putem vedea puterea resentimentului care e, simultan, o mînie ascunsă şi un hedonism viclean. La rîndul ei, critica conştiinței care judecă ne deschide accesul la o nouă formă a conflictului intern dintre credință şi religie: credința lui Iov, ce se înfruntă cu cea a prietenilor lui. Acum, credința dă naştere iconoclasmului în loc să-1 suporte. Devenind critică a *conştiinței care judecă,* credința reia pe cont propriu critica acuzării. Ea împlineşte misiunea pe care Freud o numea „renunțarea la tată". într-adevăr, Iov nu are nici o explicație a sensului suferinței lui; credința lui e sustrasă oricărei viziuni morale a lumii. în schimb, i se arată măreția întregului, fără ca punctul de vedere finit al dorinței lui să primească prin aceasta vreun sens. Astfel, drumul e deschis: drumul reconcilierii nenarcisiste; renunț la punctul meu de vedere şi iubesc totul, *cum e.*
3. A treia condiție pentru o reinterpretare kerigmatică a răului e faptul că figura simbolică a lui Dumnezeu nu păstrează din teologia mîniei decît ceea ce poate fi asumat prin teologia iubirii.
320
Ce vrem să spunem prin aceasta? Nu cred că întreaga severitate e abolită. „Bunul Dumnezeu" e mai derizoriu decît Dumnezeul ascuns al mîniei. Există şi o epigeneză a mîniei divine. Ce e mînia dragostei? Probabil ceea ce sfîntul Pavel numea tristețea spiritului. Mîhnirea din dragoste e mai greu de suportat dcît mînia unui tată ridicat cîndva în slăvi. Nu mai e vorba de teama de pedeapsă - în limbaj freudian spaima de castrare -, ci de teama că nu iubim destul, că nu iubim cum trebuie. Acesta e ultimul stadiu al spaimei, al spaimei de Dumnezeu. Totodată, în ea avem împlinirea frazei lui Nietzsche: „Doar Dumnezeul moral trebuie respins".
Nu vreau să ascund caracterul problematic al acestei a treia teme; în gura mea e slabă, deşi ar trebui să fie cea mai tare. E slabă deoarece se află în punctul de convergență a două sublimări: a acuzării şi a consolării. Or, cele două sublimări aduc suspendarea eticii în sensuri care, aparent, sînt de neîmpăcat. Prima, cea a acuzării, ne pune pe calea lui Kierkegaard, a doua, a consolării, pe calea lui Spinoza. Teologia dragostei ar trebui să le arate identitatea. De aceea spun că tema Dumnezeului iubirii ar trebui să fie punctul tare al acestei dialectici; departe de a fi o pierdere în efuziuni, o înecare în sentimentalitate, o astfel de teologie ar trebui să demonstreze unitatea adîncă a celor două modalități de suspendare a eticului, identitatea profundă a lui Tu suprem şi a lui *Deus sive natura.*
Poate că aici figura tatălui, renegată şi depăşită ca fantasmă,pierdută ca idol, reînvie ca simbol. Va fi însă doar plusul de sens vizat de teorema cărții a V-a din *Etica* lui Spinoza: „Iubirea intelectuală a sufletului pentru Dumnezeu e o parte a iubirii infinite cu care Dumnezeu se iubeşte pe sine" - *quo Deus seipsum amat.*
Ultimul stadiu al figurii tatălui e acest *seipsum* spinozist. Simbolul tatălui nu mai e simbolul unui tată care poate fi al meu; în acest sens, tatăl e non-tată; e similitudinea tatălui, conform căreia renunțarea la dorință nu mai e moarte ci dragoste, şi aceasta tot în sensul corolarului unei teoreme spinoziste: „Dragostea lui Dumnezeu pentru oameni şi dragostea intelectuală a sufletului pentru Dumnezeu e unul şi acelaşi lucru".
In ce fel cele două modalități ale suspendării eticului - a acuzării şi a consolării - sînt identice? înțelegerea acestui lucru e misiunea iubirii mtelectuale. Teza mea e că această înțelegere e o înțelegere a credinței Prin rectificarea nesffrşită a simbolurilor ei. înțelegere: deoarece trebuie
321
luptat fără oprire cu antinomiile; credință - şi mai mult decît credință, dragoste -: deoarece ceea ce pune în mişcare înțelegerea e strădania neobosită de purificare aplicată dorinței şi fricii.
Numai în lumina iubirii intelectuale a lui Dumnezeu omul poate fi acuzat pe drept şi consolat cu adevăr.

O INTERPRETARE A MITULUI PEDEPSEI

Din cauza întrepătrunderii temelor lui, mitul pedepsei cere o tratare analitică. Iată de ce am ținut să enumăr, mai întîi, dificultățile şi paradoxurile care se leagă chiar de noțiunea lui, în scopul de a determina nucleul rațional al legii pedepsei; voi căuta să văd, apoi, dacă nu cumva există vreo lege *mai puternică* decît legea pedepsei prin care mitul ar putea fi distrus.
322

I. DIFICULTĂȚI ŞI PARADOXURI

Paradoxul major stă fără îndoială în plasarea noțiunii de pedeapsă în categoria mitului. Nu vom înțelege însă ceea ce apare drept un mit în noțiunea de pedeapsă decît examinînd un paradox

prealabil, ce pare a ne duce într-o altă direcție decît cea a mitului.
Voi numi această primă aporie aporia raționalității pedepsei. într-adevăr, nimic nu e mai rațional, sau cel puțin nimic nu pretinde la mai multă rațională decît noțiunea de pedeapsă. Crima merită pedeapsă, spune conştiința comună; iar Apostolul confirmă: răsplata păcatului e moartea. Paradoxul e în faptul că raționalitatea presupusă, pretinsă, pe care o numim logica pedepsei, e una de negăsit. Ea stabileşte o legătură necesară între momente evident eterogene pe care le vom găsi adunate în definiția următoare, pe care o iau din Littre: *pedeapsă:* ceea ce facem pe cineva să suporte pentru un lucru socotit blamabil sau aducător de vinovăție". Să desfacem elementele acestei definiții.
Mai întîi, pedeapsa implică o suferință (partea ei penibilă) care se situează în ordinea afectivă şi care, în consecință,aparține sferei trupului.
323

Acest prim element face din pedeapsă un rău fizic care se adaugă unui rău moral. în al doilea rînd însă, pasivitatea, afectarea, mîhnirea nu apar la modul contingențelor vieții şi istoriei; sînt ordonate de o voință care afectează astfel o altă voință. La originea lui „a suferi" e „a face pe cineva să sufere". Spunem: a ordona o pedeapsă, a aplica o pedeapsă. Acest al doilea element aduce faptul de a pedepsi la originea faptului ■penibil. în al treilea rînd, sensul pedepsei, ca legătură între a suferi şi a face pe cineva să sufere,rezidă în echivalența presupusă dintre, pe de o parte, răul suferit şi impus şi, pe de altă parte, răul comis, cel puțin aşa cum a fost el judecat de o instanță judiciară. Această echivalență e aspectul *rațional* al pedepsei, în jurul căruia se va învîrti întreaga noastră discuție. Se înțelege de la sine, pentru rațiunea penală, că o pedeapsă pedepseşte o crimă; e ceea ce spune definiția noastră: „ceea ce facem pe cineva să suporte pentru ceva". Acest „pentru" e un „pentru" de valoare, pe care uneori îl exprimăm în limbajul prețurilor; spunem: a face pe cineva să plătească prin pedeapsă. Pedeapsa e prețul crimei. în al patrulea rînd, vinovatul e subiectul voinței în care e stabilită echivalența dintre crimă şi pedeapsă; el e socotit ca fiind unul şi acelaşi în răul comis al infracțiunii şi în răul suferit al pedepsei; în el, pedeapsa suprimă, şterge, anulează greşeala.
Acestea sînt elementele în care poate fi analizată pedeapsa. întreaga enigmă se află în acel *raționale* pe care l-am numit preț sau valoare; el nu e, pentru intelect, o identitate, şi aceasta pentru două motive: ce e comun, mai întîi, între suferința pedepsei şi ceea ce am comis prin greşeală? în ce fel un rău fizic poate echivala, compensa, suprima un rău moral? Crima şi pedeapsa se înscriu în două locuri diferite, al pasiunii şi al acțiunii; ar trebui gîndite ca fiind unite într-o voință unică, a vinovatului. Pe deasupra, a suferi ceva şi a face pe cineva să sufere ceva reprezintă două voințe independente, a inculpatului şi a judecătorului, dacă e să presupunem că a comite ceva şi a suferi ceva se găsesc în acelaşi subiect - am văzut însă că nu se află în acelaşi loc -, a face pe cineva să sufere ceva şi a suferi ceva sînt acte prezente în două persoane diferite: în conştiința celui care judecă şi în conştiința celui judecat. Judecătorul şi vinovatul ar trebui gîndiți ca găsindu-se într-o aceeaşi voință. Astfel, aspectul rațional al pedepsei pare a fi rupt în acțiunea şi pasiunea aceleiaşi voințe, între a suferi ceva şi a face pe cineva să sufere ceva - totul în două voințe distincte: el se instituie în această dublă fractură prin gîndirea unei echivalențe: a crimei şi a pedepsei. Se pre-
324
supune că ea se află în însuşi vinovatul, pentru ca ceea ce a fost făcut prin crimă să fie desfăcut prin pedeapsă. De fapt, aceasta e rațiunea de a fi a pedepsei; ea nu apare, în fața intelectului, decît printr-o dualitate: a crimei comise şi a pedepsei suportate, a conştiinței care judecă şi a conştiinței judecate. Pe scurt, în spatele unei dualități de intelect se ascunde o identitate de rațiune.
A doua aporie apare tocmai acum, şi odată cu ea problema mitului. Ceea ce e divizat de intelect e gîndit unitar de mit, prin concepția Sacrului. Iată, într-adevăr, relația dintre maculare şi purificare în lumea sacrului. Macularea e o violare a unei ordini definită printr-o rețea de interdicții. Purificarea apare ca o conduită de anulare; ea constă într-un ansamblu de acte, codificate într-un ritual, care sînt socotite capot acționa asupra conduitei de maculare pentru a o distruge ca atare. Pedeapsa e un moment al acestei conduite de anulare; numim ispăşire calitatea pedepsei în virtutea căreia ea poate anula macularea şi efectele ei în ordinea sacrului. în lumea sacrului, ispăşirea ocupă, astfel, locul acelui *raționale* pe care o primă analiză îl căuta zadarnic la nivelul intelectului.
Dar prin ce e aporetică ispăşirea? Prin faptul că mitul şi rațiunea apar în ea simultan. O aporie curioasă, într-adevăr. Mai întîi, mitul nu apare ca o povestire, ci ca o lege. Desigur, avem mereu povestiri de întemeiere ce relatează cum a fost dată legea oamenilor pentru întîia dată, cum a apărut cutare ritual pentru întîia oară, de ce o anume pedeapsă şterge macularea sau de ce un anumit sacrificiu poate fi socotit ispăşire şi curățire de rău. Prin astfel de povestiri de instituire, mitul pedepsei devine omogen cu alte mituri, din punct de vedere literar, adică prin forma povestirii: cu mituri de întemeiere a cosmosului, de intronizare a regilor, de creare a cetăților, de instituire a cultelor etc. Forma povestirii nu e însă decît aspectul exterior al unei forme interioare, care e legea, într-adevăr,

mitul pedepsei e straniu, deoarece e raţiune de a fi. Dintre toate miturile, el are privilegiul de a revela legea care se află în inima oricărei povestiri de instaurare, legea care ancorează timpul istoric în timpul primordial. Raţiunea lui de a fi e şi ea stranie, deoarece ea întemeiază intelectul care divide într-o lege care nu are nimic comun cu logica ideilor, ci cu logica puterilor. Prin pedeapsă, puterea maculării e anulată prin puterea purificării. Iată a doua aporie: identitatea de raţiune pe care am căutat-o la rădăcina dualităţii crimei şi a pedepsei pentru intelect apare mai întîi ca un mit al legii, al drumului ce trebuie parcurs, al lui Odos, al lui Tao. Puterea ispăşirii e asigurată de această raţiune
325
mitică. Pedeapsa ne pune astfel în faţa unei mito-logici, a unui bloc indivizibil de mitologie şi de raţionalitate.
Voi dezvolta acum aporia în două direcţii: a dreptului penal şi a religiei, deoarece avem de a face cu două sfere de cultură în care se pune problema pedepsei. Această apropiere exprimă de fapt aporia de mai sus: identitatea dintre mit şi raţiune în logica pedepsei îşi găseşte expresia culturală cea mai extraordinară în înrudirea sacrului cu juridicul. într-adevăr, Sacrul sacralizează neîncetat juridicul: aceasta va fi a treia aporie. Pe de altă parte, juridicul juridizează neîncetat Sacrul: aceasta va fi a patra aporie.
Faptul că Sacrul sacralizează juridicul se vede cu uşurinţă în respectul religios care înconjoară acţiunea judiciară, chiar şi în cele mai laicizate societăţi. Lucru care ar trebui să ne mire; într-adevăr, sfera dreptului penal e aceea în care s-a cheltuit cel mai mare efort de raţionalizare. O întreagă operă a intelectului: măsurarea pedepsei, proporţionarea ei cu greşeala, sporirea echivalenţei dintre scara vinovăţiei şi cea a pedepsei printr-o aproximare tot mai fină. Intelectul măsoară printr-un raţionament de proporţionalitate de tipul următor: pedeapsa A e faţă de pedeapsa B ceea ce crima A' e faţă de crima B'. întreaga strădanie a experienţei juridice, în forma ei penală, revine la a ameliora neîncetat acest raţionament de proporţionalitate. Cea mai frumoasă descoperire a ei e faptul de a gîndi pedeapsa în termeni de drept al vinovatului: acesta are dreptul la o pedeapsa proporţionată cu crima lui. Aici apare însă a treia aporie: pe măsură ce progresează raţionalitatea intelectului care proporţionează pedeapsa cu crima, descoperim o raţionalitate mitică, ce susţine întreg edificiul. Dacă e rezonabil să proporţionăm ispăşirea şi crima, lucrul trebuie făcut sub condiţia unei „identităţi interioare care se reflectează în existenţa exterioară ca o egalitate pentru intelect" (acest citat din Hegel, pe care-1 prezint ca pe o enigmă, îşi va găsi justificarea mai jos). Prin strădania de aproximare a intelectului sîntem trimişi înapoi la legea pedepsei, care cere ca ispăşirea să fie preţul crimei, prin urmare la acţiunea de suprimare a unui rău comis printr-un rău suportat. „Dacă nu concepem conexiunea internă virtuală dintre crimă şi actul care o J aboleşte... ajungem să vedem în pedeapsa propriu-zisă doar legătura arbitrară dintre un rău impus şi o acţiune interzisă". Progresele intelectului în materie de justiţie penală pun în evidenţă caracterul problematic al principiului pedepsei. Ceea ce nu poate fi gîndit în crimă e violarea J dreptului, iar în pedeapsă suprimarea acestei violări. Toate teoriile I
pedepsei se izbesc de această aporie. La ce bun să proporţionăm mărimea pedepsei cu cea a crimei dacă nu putem concepe limpede funcţia ce-i revine pedepsei? E bine - şi necesar- ca apărarea societăţii să domine asupra spiritului de răzbunare, intimidarea asupra pedepsei, ameninţarea asupra executării, amendarea asupra eliminării. Dacă însă excludem orice intenţie de a suprima violarea dreptului în subiectul care 1-a violat, însăşi ideea de pedeapsă dispare. în acest fel, crima şi criminalul devin doar nocivi, şi „am putea socoti că e nerezonabil să vrem un rău pentru simplul motiv că un alt rău există deja" (Hegel). Aceasta c aporia dreptului penal: a raţionaliza pedeapsa în intelect prin eliminarea mitului ispăşirii înseamnă a o lipsi de propriul ei principiu. Sau, dacă e să exprimăm aporia în termeni de paradox: lucrul cel mai raţional din pedeapsă, şi anume faptul că valorează cît crima, e totodată şi cel mai iraţional, şi anume faptul că o şterge.
A patra aporie: dacă ne întoarcem în sfera religioasă, aporia pedepsei devine cu deosebire insuportabilă. Ceea ce e pus în cauză acum nu mai e sacralizarea dreptului, ci juridizarea Sacrului. Proximitatea Sacrului şi a juridicului, ale cărei efecte le-am văzut în ordinea penală, apare inversată pe planul teologic şi organizează teologia penală, cum o voi numi de acum încolo. Dacă putem vorbi astăzi de mitul pedepsei în termeni de aporie, o datorăm acestei teologii penale, mai precis morţii acestei teologii prin predica creştină şi prin întreaga noastră cultură. Omul modern nu mai înţelege despre ce vorbeşte atunci cînd păcatul originar e definit ca o crimă imputabilă juridic, în care omenirea e implicată în masă; nu mai înţelegem ce înseamnă a face parte dintr-o *massa perdita,* vinovată şi vrednică de pedeapsă conform termenilor juridici ai crimei, şi nici ce înseamnă a fi condamnat la moarte conform legii juridice a pedepsei. Teologia penală îmi pare însă a fi indisociabilă de creştinism, cel puţin într-o primă lectură. întreaga cristologie s-a înscris într-un cadru de teologie penală, prin dublul canal al ipăşirii şi al justificării. Aceste două „locuri" teologice sînt tradiţional legate de pedeapsă în cel mai solid mod raţional. Moartea Celui drept a fost înţeleasă ca sacrificiu al unei victime

substituite, care satisface legea pedepsei: „A suferit pentru noi" înseamnă: a plătit pentru noi prețul crimei străvechi. Voi arăta mai jos că această interpretare, pur penală, nu acoperă în întregime misterul Crucii, şi că teoria satisfacției e doar o raționalizare de gradul al doilea a unui mister al cărui punct central nu e pedeapsa ci dăruirea de sine. Nu e mai puțin adevărat că reinterpretarea acestui
326
327
mister în termeni diferiți de cei din teologia penală e dificilă, din cauza sprijinului pe care acesta îl găseşte în tema pauliniană a Justificării". După cum ştim, sfintul Pavel a exprimat misterul noii economii într-un limbaj impregnat de referințe judiciare. Justificarea *(dikaiosyne)* se referă la un proces în care omul apare ca acuzat *{katakreinein)* şi e supus condamnării *(katăkrimă).* în acest context judiciar, harul e exprimat în termeni de achitare: a fi justificat înseamnă a fi scutit de pedeapsă, în loc de a fi supus ispăşirii. Omul justificat e omul a cărui credință e socotită *(logizesthai)* dreptate. Ştim ce importanță au avut aceste texte în marea dezbatere dintre protestanți şi catolici. Ele nu mă interesează însă pentru obiectul dezbaterii, şi anume partea omului în justificare, ci pentru un motiv mult mai fundamental: ele par a confirma legea pedepsei, chiar în momentul în care această lege e anulată; par a spune că harul, iertarea şi mila nu pot fi gîndite decît în raport cu legea pedepsei, care, prin aceasta, e în acelaşi timp reținută şi suspendată: achitarea nu face oare, ea însăşi, referire la pedeapsă? Iar harul nu e oare un har judiciar, pe fond de retribuire judiciară? în sfîrşit, faptul de a fi luat pe nepregătite nu e tot ceva de natură judiciară, în măsura în care e corelat cu un verdict, chiar dacă e un verdict de neimputare a crimei, sau chiar o achitare? Iată ultima aporie: ceea ce pare a fi cu totul contrar logicii pedepsei, anume caracterul gratuit al harului, pare a fi cea mai radicală confirmare a acesteia.

II. DECONSTRUIREA MITULUI

Cu această ultimă aporie iată-ne în fața a ce trebuie să facem. Mitul pedepsei e atît de deosebit încît sîntem în situația de a-i aplica o tratare specifică şi de a relua, într-un nou efort, întregul program al demitolo-gizării.

Ce înseamnă a demitologiza pedeapsa?

Mai întîi a deconstrui mitul. Ce înseamnă însă a deconstrui un mit cu aparență logică? Esențialmente, a readuce logica pedepsei în sfera ei de validitate, îndepărtînd-o astfel de semnificația ei onto-teologică. Găsesc această primă etapă perfect împlinită de Hegel, în *Principiile filosofiei dreptului.* După mine, Hegel a arătat şi a demonstrat definitiv că legea pedepsei e absolut valabilă, însă numai într-o sferă limitată, pe
328

L

care o numeşte dreptul abstract. Justificarea pedepsei în această sferă şi excluderea ei de aici reprezintă o misiune unică care, luată în bloc, e deconstruirea mitului pedepsei.

Hegel a gîndit aşadar pedeapsa, iar eu am luat din scrierile lui, mai sus, formulele cele mai puternice, cu care mi-am început analiza. Acum însă va trebui să gîndim în concepte identitatea interioară dintre crimă şi pedeapsă, identitate pe care intelectul o atinge doar din exterior, sub figura unei legături sintetice între acțiune şi suferință, între judecător şi vinovat. Care e, se întreabă Hegel, „identitatea interioară care, pentru intelect, se reflectează în existența exterioară ca egalitate?" Răspunsul: mai întîi trebuie să concepem ideea de „ştiință filosofică a dreptului" şi să-i definim domeniul ca fiind acela al „voinței libere" sau al „libertății realizate" (Hegel spune şi: „lumea spiritului produsă ca o a doua natură plecînd de la ea însăşi"). O asemenea logică poate fi întîlnită pe un traiect care e opus „libertății vidului". Libertatea poate intra în dialectica crimei şi a pedepsei doar cînd intră din nou într-o ordine, cînd renunță la a nu mai fi pentru ea însăşi decît o reprezentare abstractă şi a nu se mai realiza decît ca o „furie a distrugerii", pe scurt atunci cînd se înlănțuie în determinări, apărînd ca o particularizare reflectată. Această dialectică încheie prima etapă, cea mai imediată, parcursă de ideea de voință liberă în sine şi pentru sine în dezvoltarea ei; e etapa dreptului abstract şi formal. De ce abstract şi formal? Deoarece realul nu e încă inclus în definiția voinței libere, şi pentru că numai relația conştientă de sine fără conținut o afirmă ca subiect, ca persoană. Doar subiectul de drept poate fi afirmat; imperativul de drept care îi corespunde spune doar: „fii o persoană şi res-pectă-i pe ceilalți ca pe nişte persoane".

Cum se va înscrie dialectica crimei şi a ispăşirii în acest cadru formal? Cu două condiții. Mai întîi,

persoana juridică îşi aşează voința într-un lucru, prin efortul de însuşire a lui; eul va avea prin urmare ceva în puterea lui exterioară, instalîndu-se aşadar în exterioritate. Cu această primă condiție, e uşor de înțeles de ce legea pedepsei se desfăşoară în exterioritate. Va mai trebui însă ca, prin efectul unui contract, să apară o relație între mai multe voințe, ocazionată de lucrurile însuşite. Excluderea celuilalt, corelată cu însuşirea lucrurilor de o singură voință, pregăteşte calea pentru legea schimbului şi, în general, relația de reciprocitate între persoane independente imediate. Cu această dublă condiție ~ existența libertății într-un lucru exterior şi relația contractuală dintre voințe exterioare una celeilalte -, e posibil ceva ce aduce a nedreptate:

329

la nivelul abstract şi formal, violarea libertății va fi doar „o violență îndreptată împotriva existenței libertății mele într-un lucru exterior".

Acum e posibil să concepem pedeapsa plecînd de la nedreptate. într-adevăr, violența exercitată împotriva voinței e o violență şi o constrîn-gere care „se distrug imediat în propriul lor concept", deoarece „suprimă expresia existenței unei voințe, manifestarea în exterior a libertății"; lucru contradictoriu, căci voința nu poate fi idee sau libertate reală decît în măsura în care se înscrie în exterioritate. De acum, totul se învîrte în jurul acestei contradicții interne a nedreptății. Dreptul de a constrînge e secund față de contradicția internă care macină actul nedrept. De unde paragraful 97 din *Principiile filosofiei dreptului,* care rezumă întreaga logică a pedepsei: „Violarea dreptului ca drept are ca eveniment, fără îndoială, o existență pozitivă externă, însă cuprinde o negare. Manifestarea acestei negativități e negarea violării, ce intră, la rîndul ei, în existența reală; realitatea dreptului nu e altceva decît propria-i necesitate ce se împacă cu ea însăşi prin suprimarea violării dreptului".

Avem, în sfîrşit, *conceptul* de pedeapsă, care rezultă din negativitatea crimei. El nu e altceva decît „legătura necesară ce face ca o crimă, care în sine e o voință negativă, să implice propria-i negare, ce apare ca pedeapsă. E identitatea interioară care se reflectează, pentru intelect, în existența exterioară ca egalitate".

Mai mult: înțelegem de ce cel care trebuie să plătească e vinovatul; voința lui e existența ce cuprinde crima, şi care trebuie suprimată. „Adevăratul rău care trebuie îndepărtat e tocmai această existență, şi punctul esențial e acolo unde se află ea". Trebuie însă mers şi mai departe: „Amărăciunea impusă criminalului nu numai că e dreaptă în sine; e un drept față de însuşi criminalul, ...căci e implicată în existența voinței lui, în actul lui". într-adevăr, pedepsind criminalul, eu îl recunosc ca pe o ființă rezonabilă ce afirmă legea violînd-o; îl supun propriului său drept. Hegel va spune chiar: „Considerînd că pedeapsa cuprinde dreptul lui, onorăm criminalul ca pe o ființă rațională".

Iată cum am rezolvat enigma pedepsei. Ea nu a putut fi însă rezolvată decît dacă logica pedepsei e cuprinsă în problematica în care se dezvoltă, şi anume în limitele filosofiei dreptului. Să readunăm laolaltă condițiile validității ei: 1) o filosofie a voinței, adică a realizării libertății; 2) nivelul dreptului abstract, adică al voinței care nu s-a reflectat încă în propria-i subiectivitate; 3) ideea unei determinări a voinței de către lucruri, mai precis de către lucrurile însuşite şi posedate; 4)referirea la dreptul con-

330

tractual, care leagă voințele exterioare una alteia. Dacă acestea sînt condițiile de posibilitate ale pedepsei, dreptul penal trebuie conceput ca fiind contemporan cu dreptul lucrurilor şi al contractelor. Ca şi acestea, e anterior - logic, dacă nu cronologic - *moralității subiective* (partea a Ii-a *a Principiilor filosofiei dreptului) şi,afortiori, moralității obiective,* care organizează familia, societatea civilă şi statul (partea a III-a *a. Principiilor filosofiei dreptului).*

Demitizarea poate fi înțeleasă rațional plecînd de la această bază. Ea nu semnifică altceva, cel puțin în faza ei negativă, decît reîntoarcerea de la pedeapsă la dreptul abstract; reîntoarcere care e doar replica critică la gîndirea dreptului abstract conform conceptului său.

Ce înseamnă însă toate acestea? Că pedeapsa nu poate fi nici *moralizată,* şi nici *divinizată.*

Nu o putem moraliza, deoarece prima apariție a voinței subiective conştientă de sine în exercitarea pedepsei e răzbunarea. De îndată ce am în vedere impunerea pedepsei ca acțiune a voinței subiective, particularismul şi contingența acestei voințe sar în ochi. Răzbunarea e contingența dreptății în cel ce o face. în aceasta pedeapsa e, mai întîi, impură; pedepsirea e o manieră de perpetuare a violenței în lanțul nesfîrşit al crimelor. „Infinitul rău" intră în scenă şi contaminează dreptatea. Hegel se gîndea, neîndoios, la Eschil şi la *Orestia* acestuia cînd scria: „Răzbunarea devine o nouă violență ca acțiune pozitivă a unei voințe particulare. Prin această contradicție, ea cade într-un proces infinit şi se transmite, fără oprire, din generație în generație". Abolirea greşelii revelează astfel încă o contradicție, cea a dreptății față de cel ce o distribuie, a legii şi a contingenței forței. Pentru ca pedepsirea să nu fie o răzbunare, ar trebui ca voința, „particulară şi subiectivă, să dorească universalul ca atare". Misiunea moralității subiective va fi să reflecteze în ea însăşi această contingență, în aşa fel încît infinitul să nu fie doar un în-sine ci şi un pentru-sine.

Cu aceasta, arată Hegel, părăsim antichitatea şi ajungem la creştinism şi la epoca modernă. „Dreptul

particularismului subiectului de a fi satisfăcut sau, ceea ce e acelaşi lucru, dreptul libertății subiective, e punctul critic şi central în diferența dintre antichitate şi timpurile moderne. în dimensiunea lui infinită, acest drept se exprimă în creştinism, devenind, în el, principiul universal real al unei noi forme a lumii". Cu toate acestea, încercarea de a moraliza pedeapsa şi de a învinge spiritul de răzbunare în planul moralității subiective eşuează şi ne duce
331
în punctul de vedere al moralității obiective, adică al comunităților concrete istorice (familie, societate civilă, stat). Cui datorăm însă acest eşec şi neputința de a rămîne în punctul de vedere al moralității subiective? Faptului că, arată *Filosofia dreptului,* „reflecția abstractă imobilizează momentul particular în propria-i diferență şi în opoziția față de universal; şi atunci produce credința moralității, după care nu se poate .menține decît printr-o luptă aprigă împotriva propriilor satisfacții".
Cum vedem, filosofia dreptului nu poate încorpora conceptul de certitudine morală - *Gewissen* - în doctrina moralității subiective fără a-1 relua împreună cu întregul cortegiu de antinomii pe cai'e *Fenomenologia spiritului* le-a dezvoltat în capitolul al IV-lea. Or, *Fenomenologia spiritului* a arătat că nu putem transfera logica pedepsei în afara dreptului abstract şi nici să o introducem într-o morală a intenției fără a intra într-o problematică funestă; voința de a extirpa răul nu ca pe o violare a dreptului ci ca pe o intenție impură ne duce la conflictul mortal dintre *conştiința care judecă* şi *conştiința judecată.* Cum ne amintim, acest **conflict** îşi găseşte ieşirea nu într-o teorie a ispăşirii, ci în una a împăcării, numită „a iertării". Acel *Gewissen* nu poate aşadar să ne conducă de la crimă la pedeapsă printr-o logică a identității, ci doar la sfîşierea lăuntrică, în acest moment, conştiința care judecă va trebui să ia inițiativa de a distruge infernul pedepsei; va trebui să se recunoască ca fățarnică şi dură. Fățarnică, deoarece s-a retras din orice acțiune şi din orice efectivitate; dură, pentru că a respins egalitatea cu conştiința care acționează. Prin urmare, îi mai rămîne doar o ieşire: nu pedepsirea, care rămîne punctul de vedere al conştiinței care judecă, ci iertarea, prin care j aceasta din urmă renunță la particularismul şi la unilateralitatea judecății ei: „Iertarea pe care o astfel de conştiință o oferă primei e renunțarea la sine, la esența ei inefectivă, cu care ea identifică cealaltă conştiință, care era acțiune efectivă, şi recunoaşte ceea ce era numit răul prin determinarea pe care o primea acțiunea în gîndire; mai precis, ea renunță *h* diferența dintre gîndirea determinată şi judecata determinantă pentru sine, la fel cum cealaltă renunță la determinarea pentru sine a acțiunii. Cuvînrul de împăcare e *spihtalprezent aici,* care contemplă pura cunoaştere de sine ca pe o esență *universală* în contrariul ei, adică în pura cunoaştere de sine ca *singularitate* absolut străină - o recunoaştere reciprocă care e spiritul *absolut".*
Momentul împăcării, pe care *Fenomenologia* îl aşeza la încrucişarea teoriei culturii cu teoria religiei, e pentru noi plin de sens. Dacă deplasă
332
aceste dezvoltări spre cele care le corespund în *Principiile filosofiei dreptului*[1]*,* vom înțelege că problema pedepsei nu-şi mai găseşte locul în sfera moralității subiective[2]. Logica crimei şi a pedepsei păstrează însă un sens juridic, dar nu unul moral; de îndată ce vorbim de rău şi nu de crimă, de rău moral şi nu de violarea dreptului, intrăm în antinomiile subiectivității infinite: conştiința răului, dacă nu mai are sprijinul dreptului abstract, şi dacă nu-1 are încă pe cel al moralității obiective, altfel spus al comunității concrete, e prea „subiectivă" pentru a putea dezvolta o logică obiectivă. în acest sens, paragraful 139 din *Filosofia dreptului,* consacrat răului moral, nu rămîne în urma *Fenomenologiei spiritului:* logica nedreptății şi a pedepsei, care ne-a servit drept fir conducător pe planul dreptului abstract, nu mai poate fi extrapolată pe planul conştiinței subiective, deoarece reflecția şi răul au aceeaşi origine, şi anume despărțirea subiectivității de universal: de aceea, arată Hegel, certitudinea morală e „pe punctul de a cădea în rău". Paradoxul e într-adevăr curios: reflecția e condamnată la nesiguranță, în punctul în care conştiința *răului* şi conştiința *ca* rău devin indistincte; un punct de in-decizie ce rezidă tocmai „în certitudinea ce există pentru sine, ce decide şi cunoaşte pentru sine". Putem conchide împreunăcu sfîntul Pavel, Luther şi Kant, că răul e necesar, adică „că omul e rău în sine şi-n natura lui, ca şi prin reflectarea lui în sine însuşi". Nici o logică a pedepsei nu poate proceda dintr-un rău care nu mai are o măsură obiectivă în drept. Aici, contradicția e sterilă. Tocmai de aceea, conştiința răului nu se rezolvă într-o ispăşire egală cu greşeala, ci prin hotărîrea de a nu rămîne la „etapa sciziunii". Depăşirea nu e în pedeapsă, ci în abandonarea punctului de vedere al subiectivității.

[1] *Principiile filosofiei dreptului* trimit în mod expres la *Fenomenologia spiritului,* sfîrşitul paragrafelor 135 şi 140.

[2] Hegel vorbeşte de crimă, însă spune că nu trebuie să avem în vedere.psihologia criminalului în imputarea crimei: „A spune că, în momentul acțiunii, criminalul şi-a reprezentat clar caracterul ei nedrept şi vinovat, şi faptul că noi i-am putea-o imputa ca pe o crimă, înseamnă a afirma o exigență care pare a-i salva dreptul la subiectivitate,
' dar care, în realitate, îi desființează natura inteligentă imanentă". Subiectivitatea nu trebuie proiectată retrospectiv în sfera dreptului abstract. Hegel adaugă: „Sfera în care aceste circumstanțe pot fi avute în vedere pentru a atenua pedeapsa nu e cea a dreptului, ci cea a harului". Nu e oare legitim să apropiem această observație de dialectiea răului Şi a iertării din *Fenomenologiei* Singura proiectare posibilă a moralității subiective asupra dreptului abstract nu e moralizarea pedepsei, ci iertarea; prin aceasta ieşim >n[să d]in dreptul pur.
333

în vreme ce *Fenomenologia spiritului* se deschide asupra problematicii iertării prin dialectica conştiinţei care judecă şi a conştiinţei judecate, *Filosofici dreptului* iese din impasul convingerii subiective prin artificiul moralităţii obiective, adică al teoriei statului. Sensul adînc rămîne însă acelaşi: pedepsirea consacra distanţa dintre conştiinţa care judecă şi conştiinţa judecată; dincolo de pedeapsă apare egalizarea celor două conştiinţe, adică reconcilierea numită „iertare" în limbajul religiei sau „comunitate" în limbajul moralităţii obiective, adică al politicii[1].
La capătul celei de a doua părţi a dezvoltării noastre, în care ghidul ne-a fost Hegel, misiunea demitologizării pedepsei pare simplă şi clară, în măsura în care mitul pedepsei e o mito-logică a crimei şi ispăşirii, demitologizarea pedepsei e o readucere a logicii ei în locul originar în care e o logică fără mit. Acest loc originar e dreptul abstract, faţă de care dreptul penal e un aspect. Raţiunea de a fi a pedepsei e departe de mit, deoarece se bazează pe conceptul de voinţă raţională. Vom spune prin urmare că logica pedepsei e o logică fără mit, în măsura în care poate fi adusă la o logică a voinţei, altfel spus a determinărilor istorice ale voinţei. Mitul începe acolo unde conştiinţa morală încearcă să transpună în sfera interiorităţii o logică a pedepsei care are doar un sens juridic şi se bazează pe dubla presupunere a exteriorizării libertăţii într-un obiect şi a legăturii externe a voinţelor într-un contract. Acesta e aspectul raţional al pedepsei. Replica lui nu e însă mai puţin riguroasă: orice încercare de a moraliza pedeapsa se rătăceşte în antinomiile conştiinţei care judecă şi ale conştiinţei judecate. Un motiv în plus pentru a nu o *diviniza,* riscul fiind reîntoarcerea la „conştiinţa nefericită" care consfinţeşte separarea, distanţa: e lumea religiei ca teroare, ^*Procesului* lui Kafka şi a *datoriei neplătite.*
Astfel, logica fără mit a pedepsei descoperă vasta plajă a mitului ispăşirii reîntorcîndu-se la dreptul abstract. E oare un mit fără raţiune,

[1] *Filosofia dreptului* integrează analizele *Fenomenologiei spiritului* pe baza acestei comparaţii. „în *Fenomenologia spiritului* am tratat o serie de probleme analoage: pînă la ce punct complezenţa faţă de sine nu e o idolatrie izolată a sinelui? Poate ea forma ceva asemănător unei comunităţi a cărei legătură şi substanţă sînt securitatea reciprocă în buna conştiinţă şi în bunele intenţii, bucuria purităţii reciproce, şi îndeosebi minunata voluptate a cunoaşterii şi exprimării sinelui pe care o cultivăm şi o menţinem? Sufletele frumoase (cum le numim), subiectivitatea nobilă ce renunţă la sine în vanitatea obiectivităţii, ca şi în irealitatea sinelui sau în alte manifestări, sînt oare moduri de a fi înrudite cu cel pe care-l studiem?"

simetric raţiunii fără mit? Altfel spus, demitologizarea pedepsei se epuizează prin deconstruirea mitului? în ce mă priveşte, nu cred. Ideea unei pedepse nejuridice, sau hiperjuridice, nu e cu totul de negîndit. Va trebui însă să dăm un sens nou demitologizării, şi să asociem deconstruirii interpretarea. Acesta va fi obiectul părţii a treia a studiului nostru.

III. DE LA «FIGURATIVUL» JUDICIAR LA «MEMORIALUL» PEDEPSEI

Ce înseamnă a reinterpreta pedeapsa? Punîndu-ne această ultimă întrebare, ne trezim în faţa celor mai mari dificultăţi, acelea pe care le-am studiat în aporia a patra sub titlul de juridizare a Sacrului. Am da un răspuns incomplet la această aporie dacă ne-am mulţumi cu trecerea de la sensul literal al pedepsei din dreptul penal la sensul ei analogic sau simbolic din dimensiunea Sacrului. Desigur, acest lucru trebuie făcut, însă mitul pedepsei cere o tratare specială atît în ordinea reinterpretării cît şi în cea a deconstruirii, din cauza contexturii lui raţionale. Am rămîne în planul imaginii sau al reprezentării dacă am pretinde că putem învinge logica legii şi a pedepsei printr-un simbol care ar rămîne negîndit. Doar o nouă logică poate învinge o logică vetustă. întreaga economie a unui gîndiri în care pedeapsa e doar un moment trebuie aşadar depăşită printr-o economie nouă, conform unei progresii inteligibile. Iată de ce tratarea analogică a pedepsei va fi doar un prim moment, în vederea unei alte logici. Voi încerca să degajez această altă logică - alta decît logica *echivalenţei* - din doctrina pauliniană a justificării; o nouă lectură, care va răspunde lecturii non-dialectice care susţinea cea de a patra aporie. Noua logică, o logică „absurdă", cum spune Kierkegaard, se va exprima în *legeasupraabundenţei,* singura care poate face caducă economia pedepsei şi logica *echivalenţei.* Doar în acel moment vom putea propune o utilizare corectă a mitului pedepsei; singurul statut pe care-1 putem concepe pentru el e acela al unui mit doborît, ruinat, care trebuie să ne revină mereu în memorie. Meditaţia noastră se va orienta de acum în direcţia unui *memorial al pedepsei.* Iată cele trei momente [a]le progresiei noastre: „figurativul" pedepsei, „logica" supraabundenţei, ..memorialul" pedepsei.

334

335

Ce înţeleg prin „figurativul" pedepsei?
Pedeapsa aparţine unei constelaţii de reprezentări, alături de expresii precum tribunal, judecare, condamnare, achitare. Privită ca un bloc, această constelaţie constituie un plan de reprezentare în care se proiectează relaţii de alt ordin.
Ceea ce *codifică* limbajul judiciar, în sensul precis al cuvîntului, sînt .relaţiile ontologice susceptibile de a fi reprezentate prin analogia relaţiilor de la persoană la persoană. Hegel a arătat cu precizie că, într-o *logică* a voinţei, pedeapsa e contemporană cu constituirea dreptului persoanelor. Regăsim aceeaşi relaţie de la persoană la persoană, în sens analogic, în ceea ce ar putea fi *o poetică &* voinţei, şi nu

doar o logică a ei. Odată cu relația de la persoană la persoană apar şi celelalte relații de nivel identic: datoria, prețul plătit pentru răscumpărare, actul răscumpărării.
Faptul că această poetică a voinței nu se epuizează în analogia relației de drept e atestat de alte analogii, care o echilibrează şi o rectifică. Voi evoca doar două, care se opun între ele, dar care, împreună, se opun metaforei juridice. Prima, metafora „conjugală", e de ordin liric; a doua, metafora „mîniei lui Dumnezeu", e de ordin tragic. Luate împreună, ele ne îngăduie să dejuridizăm raportul personal pe care vechiul Israel 1-a exprimat printr-o noțiune mai fundamentală decît orice drept, noțiunea de Alianță.
Tema Alianței se pretează, desigur, la o transcriere juridică. Investirea în „figurativul" judiciar e posibilă grație caracterului eminamente etic al religiei lui Iahve. Mai precis, tranziția dintre pactul hiperjuridic al Alianței şi *analogonul* lui juridic a fost asigurată de noțiunea de *Thora,* care semnifică, oarecum vag, învățătura pentru viață, dar al cărei echivalent latin -*lex* -, *prin Nomos-ul* Celor şaptezeci, s-a încărcat firesc cu conotații ale dreptului roman în creştinismul latin.Din acest punct de vedere, jurisprudența dreptului rabinic şi întregul aparat conceptual care ține de el a uşurat foarte mult juridizarea ansamblului relațiilor concentrate în tema Alianței.
Conceptualizarea juridică nu a epuizat însă niciodată sensul Alianței. Aceasta a desemnat întotdeauna un pact viu, o comunitate de destin, o legătură de creație care depăşesc infinit relația de drept. Tocmai de aceea, sensul Alianței s-a putut încarna în figuri, precum metafora conjugală din Osea şi din Isaia; aici se poate exprima liber plusul de sens care nu poate intra în figurile dreptului. Metafora conjugală leagă mai
336
.
bine decît orice figură juridică relația de fidelitate concretă, legătura de creație, pactul de dragoste, pe scurt dimensiunea darului pe care nici un cod nu-1 poate capta şi instituționaliza. Ne putem lua riscul de a spune că ordinea darului e față de cea a legii ce e ordinea caritații față de ordinea spiritului în vestita doctrină pascaliană a celor trei ordini.
Mitul pedepsei trebuie transpus în această dimensiune a darului, proprie poeticii voinței. într-o astfel de poetică ce poate însemna păcatul - şi pedeapsa? Dejuridizat, păcatul nu mai semnifică, primordial, violarea unui drept sau transgresarea unei legi ci separare, dezrădăcinare. Faptul că, în această experiență de despărțire, aspectul juridic e secundar şi derivat, e atestat de simbolica pe care am evocat-o mai sus: simbolica „mîniei lui Dumnezeu". Ea are un accent tragic şi pare, la o primă vedere, incompatibilă cu simbolica conjugală, care are accente lirice; prin aspectul ei nocturn, înclină spre registrul terorii şi pare a se încadra în aceeaşi direcție cu logica pedepsei. Diferă însă profund de aceasta prin caracterul ei *teofanic.* Față de legea *anonimă* a pedepsirii şi a exigenței impersonale de restaurare a ordinei, simbolul „mîniei lui Dumnezeu" ne pune în fața unui Dumnezeu viu, fapt care-1 aşează în acelaşi ciclu cu simbolismul conjugal, în sînul unei poetici a voinței. împotriva oricărei aparențe, ordinea darului nu conduce la blînde efuziuni; în ea intrăm pe uşa lucrurilor care înspăimîntă. Tragicul „mîniei" şi lirismul legăturii „conjugale" sînt partea nocturnă şi partea diurnă a întîlnirii cu Dumnezeul viu. Tragicul şi lirismul transcend, fiecare în felul lui, planul etic al legii, al comandamentului, al transgresiunii şi al pedepsirii.
în vechiul Israel, tema mîniei lui Dumnezeu a fost şi ea puternic moralizată, în contact cu legea şi cu comandamentele. Partea ei irațională a ieşit însă din nou la iveală atunci cînd „înțelepciunea" Babilonului şi a Israelului a fost confruntată cu o altă problemă decît cea a transgresiunii, anume problema eşecului teodiceei. Dacă cursul istoriei şi cel al destinelor particulare scapă de legea retribuirii, viziunea morală a lumii se prăbuşeşte; trebuie să acceptăm cu resemnare, cu încredere şi în adorație o ordine care nu poate fi transcrisă în termeni etici. Dumnezeul tragic apare dintre ruinele retribuirii, în măsura în care Dumnezeul etic s-a juridizat prin legi şi nenumărate ordonanțe. Reapariția temei mîniei lui Dumnezeu face parte din dejuridizarea Sacrului, pe care [0] urmărim pe mai multe căi în acelaşi timp. Simbolica „mîniei" şi cea a "[e]găturii „conjugale" sînt concurente: într-adevăr, dacă Alianța e mai mult decît un contract, şi anume semnul unui raport creator, iar păcatul
337
mai mult decît o transgresiune, dacă e expresia unei despărțiri ontologice, mînia lui Dumnezeu poate fi un alt simbol al acestei despărțiri, trăită ca amenințare şi ca distrugere activă.
Dacă aşa arată păcatul în sensul lui hiperjuridic, trebuie să spunem că pedeapsa nu e altceva decît păcatul însuşi; nu e un rău adăugat altui rău, şi nici ceea ce voința care pedepseşte impune, ca preț ce trebuie plătit, voinței răzvrătite. Raportul juridic de la voință la voință e doar imaginea unei situații mai fundamentale, în care tristețea păcatului e păcatul ca tristețe, altfel spus ca despărțire. Voi risca să afirm, în acest sens, că e nevoie să dejuridizăm pedeapsa, aşa cum e nevoie să desacra-lizăm juridicul. Trebuie regăsită dimensiunea radicală în care păcatul şi pedeapsa sînt solidare, ca o leziune ce atinge comunitatea creatoare. Cele două operații sînt unite: simultan, trebuie să aducem pedeapsa

în sfera dreptului abstract, şi să o adîncim în sensul ei non-juridic, pînă în punctul în care se identifică cu răul fundamental al despărțirii.
Acesta e „figurativul" pedepsei. Acum putem înțelege caracterul ei derivat, şi în acelaşi timp pregnanța şi puterea ei de seducție. E un mit de gradul al doilea, o raționalizare ce pune laolaltă simboluri mai vechi, cu caracter liric sau tragic; în acest sens, întreaga simbolică a legii trebuie pusă pe aceeaşi linie cu mitologiile cu caracter cosmologic. Ea are însă o prevalentă asupra miturilor artificialiste şi animiste, uşor de explicat: mai întîi mitul legii, care-1 înveleşte pe cel al pedepsei, figurează intenția personalizantă a legăturii de creație în virtutea aspectelor „personaliste" ale dreptului abstract, în vreme ce mitul artifîcialist sau animist figurează aspectele non-personale şi cosmice ale acestei legături. Pe deasupra, spre deosebire de celelalte metafore ale creştinismului iudeo-creştin, metafora juridică articulează trăsături puternic raționalizabile ale experienței umane, căci nimic nu are mai multă limpezime, rigoare, continuitate istorică decît experiența juridică, sub dublul ei aspect de contract şi de pedeapsă; mitologia juridică are un avantaj asupra tuturor celorlalte: faptul că e o „mito-logică". în sfîrşit, cum raționalitatea dreptului întîlneşte, în mit, sursele terorii, în punctul în care Sacrul semnifică amenințarea absolută, asocierea rațiunii cu pericolul face ca această „mito-logică" să fie cea mai deschisă şi mai puțin artificială dintre mitologii, prin urmare cea mai greu de deconstruit, şi mai ales cea care rezistă cel mai energic în fața reinterpretării:
338
Am satisfăcut oare exigențele unei reinterpretări demnă de această „mitologică" tratând pedeapsa ca pe un simplu „figurativ"? Ne putem mulțumi cu un procedeu care se limitează la a sparge cochilia unei metafore lovind-o de cochilia metaforelor adverse? E limpede că acest joc rămîne prizonierul reprezentării, şi că nu învinge legea pedepsei pe planul conceptului. De aceea, *analogia* trebuie doar să ne dea acces la o nouă logică, care se declară, mai întîi, sub trăsăturile unei antilogici, sau ale unei logici „absurde". E drumul urmat de paradoxul paulinian, în vestitele texte despre justificare pe care le-am evocat deja, în lumina logicii pedepsei. Acum e însă vorba de a face să explodeze mitul pedepsei printr-un fel de *răsturnare a lui pentru în contra,* operată chiar în planul legii, cu resursele limbajului judiciar. Voi încerca aşadar să fac o a doua lectură a justificării pauliniene, care va răspunde punct cu punct lecturii literale de la început. Chiar de la primele cuvinte ale marelui text al *Epistolei către romani*(1,16; 5,21), e limpede că ceea ce sfîntul Pavel numeşte dreptatea lui Dumnezeu *(dikaiosyne theou)* e un fapt hiperjuridic în conceptul lui. Iată introducerea acestei celebre dezvoltări: „Nu mi-e ruşine să vă vorbesc despre Evanghelie: ea e puterea lui Dumnezeu care vrea mîntuirea tuturor credincioşilor, mai întîi a evreilor, apoi a grecilor. în ea, dreptatea lui Dumnezeu se arată de la credincios la credincios, cum stă scris: Cel drept va trăi prin credință" *{Romani,* 1,16). E interesant de arătat că toți comentatorii s-au izbit de această temă complexă, care etalează şi juxtapune elemente eterogene: dreptatea justiției şi harul; pedepsirea şi fidelitatea față de promisiuni; ispăşirea şi mila. Momentul propriu-zis juridic poate însă să subziste alături de momentul milei, fără să sufere o transformare care-1 distruge ca juridic? In ce fel dreptatea vie, care dă viața, poate rămîne judiciară într-o parte intactă a ei?
Să urmăm textul scrisorii.
Cum am arătat în prima noastră lectură, Pavel intră în problematica justificării pe uşa mîniei: „Căci mînia lui Dumnezeu se arată din înaltul cerului împotriva lipsei de credință şi a nedreptății oamenilor, care fac ca adevărul să fie prizonierul nedreptății" *(Romani,* 1, 18). Iată aşadar dreptatea care dă viață, repetînd dreptatea care condamnă; aşa-zisa logică a pedepsei e inserată ca un bloc în frazele ce urmează: „în ziua mîniei... se va arăta dreapta judecată a lui Dumnezeu; ea va înapoia fiecăruia ce a făcut: celor care, prin perseverența lor în a face bine, caută gloria, onoarea şi nestricăciunea, viața veşnică; celorlalți, răzvrătiți şi
339
ascultînd nedreptatea, şi nu dreptatea, mînia şi indignarea" *(Romani,* 1, 5-8). Dar cum poate coabita economia *închisă* a judecării, care-i împarte pe cei buni şi pe cei răi în afara Evangheliei, cu altceva decît ea, în interiorul unei economii mai vaste, al cărei principiu îl vom arăta de îndată? Cum poate subzista un fragment de dreptate judiciară în interiorul dreptății care dă viață? Oare această „pre-evanghelie" Va rămîne o insuliță neconvertită la evanghelia harului?
Mi se pare că logica lui Pavel e mult mai paradoxală decît putem să o concepem noi, printr-o mentalitate juridică pe care Hegel a descris-o ca pe o logică a identității. Pavel e cu adevărat creatorul *răsturnării lui pentru în contra,* din care Luther, Pascal şi Kierkegaard au făcut logica însăşi a credinței. Pentru el, trebuie mers pînă în *extrema* condamnării, pentru a merge mai apoi în *extrema* milei. „Răsplata păcatului e moartea; darul gratuit al lui Dumnezeu e însă viața veşnică, în Isus Cristos, Domnul nostru" *(Romani,* 6, 23). Această logică absurdă, cum o numeşte Kierkegaard, sparge logica legii prin contradicția internă a acesteia: ea pretinde că dă viața, însă dă doar moartea. O logică absurdă, care produce doar contrariul ei. Ceea ce ne apărea drept logică a identității — „răsplata

păcatului e moartea" - devine contradicție trăită care pulverizează economia legii. Prin această logică „absurdă", conceptul de lege se distruge pe sine şi, odată cu el, dispare întregul ciclu de noțiuni legate de el: judecare, condamnare, pedeapsă. Acum, această economie e plasată în bloc sub semnul morții. Logica pedepsei serveşte astfel drept contrast, replică, contrapunct la anunțarea şi proclamarea pe care-o reprezintă Evanghelia: „Iar acum dreptatea lui Dumnezeu s-a manifestat fără lege..." *(Romani,* 3, 21). E tot o dreptate, însă una care dă viață, „justificarea prin credință, nu prin lucrările legii" *(Romani,* 1, 28), care pune în fața gîndirii o problemă insolită: oare justificarea poate fi inclusă în logica pedepsei prin ispăşirea lui Isus, cum spuneam la început? Desigur, putem menține justificarea în cadrul juridic în care ea se exprimă, şi pretinde că tribunalul e confirmat prin achitare care, literalmente, e tot un act judiciar. Nu rămînem însă, în acest fel, prizonieri ai cuvintelor, ai imaginilor, ai punerii în scenă? în doctrina justificării, aparatul judiciar joacă rolul unei teribile şi mărețe înscenări, comparabilă cu „scenele" primitive pe care le descoperă arheologia inconştientului. Ani putea vorbi, simetric, de „scenă

340

escatologică": acuzatul e tîrît în fața tribunalului; acuzatorul public îl dovedeşte de crimă; îşi merită moartea; iar acum, surpriza: e declarat drept! A plătit altcineva, iar dreptatea acestuia îi e imputată. Cum am putea lua drept bună această punere în imagini? Ce e tribunalul în care acuzatul, dovedit de crimă, e achitat? Nu cumva un non-tribunal? Iar verdictul de achitare nu e un non-verdict? Şi imputarea o non-imputare? Logica pedepsei nu poate fi tratată ca o logică autonomă: ea se epui-zeză prin demonstrarea absurdă a contrariului ei; nu are consistență proprie, şi nu ştim în legătură cu mînia, condamnarea şi moartea decît un lucru: că ne-am eliberat de ele prin Isus Cristos. Doar prin retro-specția harului avem o imagine de limită a ororii de care am scăpat.
Argumentul lui Pavel se deschide spre această interpretare atunci cînd, în al doilea moment al ei, logica absurdă se depăşeşte în ceea ce am putea numi logica „supraabundenței". Cunoaştem paralela dintre Adam şi Isus din capitolul V *dXEpistolei către romani:* „Aşa cum păcatul unuia singur a adus condamnarea tuturor, la fel opera de justiție a unuia singur ne aduce tuturor o justificare care ne dă viață. Şi aşa cum prin neascultarea unuia singur mulțimile au căzut în păcat, la fel vor fi aduse la dreptate prin puterea unuia singur" *(Romani,* 5,18-19). Această paralelă e doar cadrul retoric în care se inserează o altă logică: cu prefăcută neglijență, Pavel deschide paralela, apoi o suspendă şi o opreşte, brusc: „La fel cum, printr-un singur om, păcatul a intrat în lume, şi prin el moartea, ea trecînd astfel în toți prin faptul că toți au păcătuit..." - urmează o cascadă de propoziții incidentale: „Căci pînă la lege...", „Cu toate acestea moartea..." -, după care apare ruptura construcției şi răsturnarea: „însă darul nu e asemănător păcatului" *(Romani,* 5, 12-15). Prin ruptura sintactică se exprimă retoric o altă economie: „Dacă prin greşeala unuia au murit cu toții, *cu atît mai mult* harul lui Dumnezeu şi binecuvîntarea unui singur om, Isus Cristos, s-au răspîndit din belşug asupra celor mulți. Iar darul nu seamănă cu consecințele păcatului unuia singur: judecata ce urmează după un singur păcat aduce condamnarea, însă lucrarea harului, care urmează după un mare număr de păcate, aduce justificarea. Iar dacă, într-adevăr, moartea a apărut prin greşeala unuia singur, din cauza acestuia, *cu atît mai mult* cei ce primesc dn belşug harul şi darul dreptății vor domni, în viața veşnică, prin Isus Cristos" *(Romani,* 5, 15-17). „Cu atît mai mult..." Mai putem numi logică această *răsturnare a lui pentru în contra* care face să explodeze gramatica comparației? „Legea a apărut pentru ca păcatul să sporească,

341

însă acolo unde păcatul s-a răspîndit, harul a crescut" *(Romani, 5,* 20-21). Logica pedepsei e o logică a echivalenței (răsplata păcatului e moartea); logica harului e una a surplusului şi a excesului. E nebunia Crucii.
Consecințele celor de mai sus sînt considerabile: reprezentarea unei judecăți care i-ar împărți pe drepți şi pe nedrepți printr-un soi de metodă de diviziune care i-ar trimite pe unii în infern şi pe alții în paradis nu e oare depăşită, ca non-dialectică, ca străină logicii supraabundenței? Paradoxul ultim pare a fi cel al unei duble destinații, ce apare în fiecare dintre noi: justificarea tuturor se suprapune, într-un fel, condamnării tuturor, printr-o supralicitare ce se află în sînul aceleiaşi istorii. Economia supraabundenței se întrepătrunde cu amenințarea morții, în aceeaşi „mulțime" de oameni. Cine poate înțelege acel „cu atît mai mult" al dreptății lui Dumnezeu şi „supraabundența" darului său se va înde-părta de mitul pedepsei şi de aparențele lui logice.
Ce înseamnă însă a ne îndepărta de mitul pedepsei? A-l pune în cutia cu iluzii pierdute? Aş sugera o rezolvare a tuturor aporiilor de mai sus, care ar împăca demitologizarea hegeliană cu logica absurdă a lui Pavel: îmi pare că logica pedepsei subzistă asemenea unui mit sfărîmat, sau unei ruine, în inima unei noi logici, care e totodată nebunie: nebunia Crucii. în acest fel, statutul mitului e cel al unui *memorial.* Prin memorial, înțeleg statutul paradoxal al unei economii ce poate fi predicată doar ca o

epocă ruinată. Pentru Pavel, pedeapsa face parte dintr-o întreagă economie, pe care el o numeşte *nomos,* lege, şi care are logica ei internă: legea dă naştere poftei, iar pofta transgresării, care aduce condamnarea şi moartea. Această economie cade în trecut sub presiunea lui „dar acum...". „Dar acum, dreptatea lui Dumnezeu s-a manifestat, fără lege..." *(Romani,* 3, 21). Memorialul e astfel un trecut depăşit, căruia nu-i putem conferi nici statut de iluzie, de care ne-am putea elibera definitiv printr-o simplă mişcare de demitologizare a gîndirii, nici acela de lege eternă a adevărului, care şi-ar găsi suprema confirmare în ispăşirea Celui drept. Pedeapsa e mai mult decît un idol ce trebuie sfărîmat şi mai puţin decît o lege ce trebuie idolatrizată. E o economie care „îşi are vremea ei" şi pe care predica o reţine în memoria Evangheliei. Dacă mînia lui Dumnezeu n-ar mai avea nici un sens pentru mine, nu aş putea înţelege ce înseamnă iertare şi har. Dacă însă logica pedepsei ar avea un sens propriu şi şi-ar fi suficientă sieşi, ar fi, pentru întotdeauna, de
neînvins ca lege a fiinţei. Ispăşirea lui Isus ar trebui să se înscrie în interiorul acestei logici, care ar face din ea marea ei victorie, aşa cum se întîmplă în teologiile „satisfacţiilor substituite", care sînt teologii ale pedepsei, nu ale harului şi ale darului.
Putem însă *gîndi* memorialul pedepsei? Aceasta e, poate, ultima aporie pe care o avem de asumat. Ea priveşte caracterul *epochal* al unei economii ruinate, care e ceva mai mult decît o reprezentare umană sau o iluzie ce trebuie distrusă, şi ceva mai puţin decît o lege eternă. Putem oare *gîndi* trecerea de la o economie la alta ca un eveniment al divinului, sau ca un moment inaugural în cadrul Sacrului? Filosofii nu au încă o logică conformă acestei gîndiri, însă poeţii au avut, dintotdeauna, un limbaj al lor pentru a cînta epocile fiinţei. Eschil întreabă, în *Orestia:* „Şi acum, încă o dată, pentru a treia oară, vine spre noi - cum pot să o spun? moartea sau mîntuirea? Unde oare se va încheia, unde se va opri, în sfîrşit adormită, mînia Răzbunării?" *(Coeforele).* Amos îi răspunde lui Eschil: „Mînia lui Dumnezeu durează o clipă, fidelitatea lui toată viaţa".
342

343

RELIGIE ŞI CREDINŢĂ

PREFAŢĂ LA BULTMANN

Pentru a prezenta acum publicului francez două lucrări ale lui Rudolf Bultmann atît de semnificative *c&Isus* din 1926 şi conferinţele din 1951 despre *Isus Cristos şi mitologia* nu e nevoie să rezum un text care vorbeşte clar el însuşi. E poate mai nimerit să invit cititorul ca, în prealabil, să deschidă el însuşi un spaţiu al interogaţiei în care se poate instala întrebarea care-1 pune în mişcare: problema hermeneutică în creştinism. Mai apoi, poate fi util să îndepărtăm cîteva idei false, care apar ca un ecran între operă şi cititor, îndeosebi în ceea ce priveşte mitul şi demi-tologizarea, şi care-1 pot împiedica de a-1 citi cum trebuie pe Bultmann. în sfîrşit, poate că e interesant să confruntăm aceste eseuri cu alte curente ale hermeneuticii contemporane, susceptibile de a arunca o lumină piezişă asupra operei lui Bultmann şi de a-i ajuta pe cititor să înţeleagă mai bine întreprinderea lui. Orice introducere îşi va fi făcut datoria dacă îi îngăduie cititorului să pună întrebări mai precis, să citească mai bine şi să gîndească mai bine ceea ce va citi.

I. PROBLEMA HERMENEUTICĂ

Dintotdeauna, în creştinism a existat o problemă hermeneutică, însă cu toate acestea ea ne pare nouă. Ce înseamnă aceasta, şi de ce această situaţie pare marcată de paradoxul iniţial?
Dintotdeauna, în creştinism a existat o problemă hermeneutică, deoarece creştinismul procedează la o proclamare şi o predicare originară conform căreia, prin Isus Cristos, împărăţia s-a apropiat de noi în mod decisiv. Or, predica originară, care e cuvînt, soseşte la noi prin scrieri -scrierile sacre - care trebuie restituite în caracterul lor de cuvînt viu,
347
pentru ca rostirea străveche, care mărturisea despre evenimentul fundamental şi fondator, să rămînă actuală. Dacă hermeneutica în general e, cum spune Dilthey, interpretarea expresiilor vieţii fixate prin scriere, hermeneutica proprie creştinismului se înrădăcinează în raportul unic dintre Scripturi şi propăvăduirea la care trimit ele.
Raportul dintre scriere şi cuvînt, şi cel dintre cuvînt şi eveniment, cu sensul lui, e nucleul problemei hermeneutice, însă acest raport apare doar printr-o serie de interpretări care constituie istoria problemei hermeneutice, şi de asemenea istoria creştinismului, în măsura în care el e tributar unor lecturi succesive ale Scripturii şi aptitudinii de a o recon-verti în cuvînt viu. Unele trăsături a ceea ce am putea numi situaţia hermeneutică a creştinismului nu au fost sesizate decît în zilele noastre; ele fac din problema hermeneutică o problemă modernă.
Să încercăm să desfăşurăm această situaţie hermeneutică, în sens mai degrabă sistematic decît

istoric. Putem distinge trei momente, care au fost elucidate succesiv, chiar dacă, implicit, sînt contemporane.
Problema hermeneutică s-a născut dintr-o întrebare care a preocupat primele generații de creştini, şi care a ieşit mereu în evidență, pînă la Reformă inclusiv. Această interogație priveşte raporturile dintre cele două Testamente, sau dintre cele două Alianțe. Acolo a apărut şi problema alegoriei, în sensul creştin al cuvîntului. într-adevăr, evenimentul eristic se află în raport hermeneutic cu întregul ansamblu al scrierilor iudaice, în sensul că le interpretează. în acest fel, înainte de a trebui interpretat el însuşi - şi problema noastră hermeneutică e tocmai aceasta - el interpretează scrierile anterioare.
Să înțelegem bine despre ce e vorba: la origine nu există, la drept vorbind, două Testamente, două scriituri, ci una singură plus un eveniment; iar acest eveniment face să apară economia iudaică, în întregimea ei, ca una veche, ca o literă vetustă. Există însă şi o problemă hermeneutică, deoarece această noutate nu e pur şi simplu substituită literii vechi, ci se află într-un raport ambiguu cu ea: o aboleşte şi o împlineşte; îi transformă litera în spirit, ca apa în vin. Şi astfel faptul creştin poate fi înțeles printr-o mutație de sens în interiorul vechii scrieturi. Prima hermeneutică creştină e tocmai această mutație; e cuprinsă, toată, în raportul dintre litera şi istoria (cuvinte sinonime) vechii Alianțe cu sensul spiritual pe care-1 revelează Evanghelia, mai tîrziu. Raportul se poate exprima în termeni de alegorie, asemănîndu-se astfel cu alego-
rismul stoicilor, şi mai ales al discipolilor lui Filon, dar şi să adapteze limbajul cvasiplatonician al opoziției dintre trup şi spirit, dintre umbră şi realitate adevărată. E vorba însă de cu totul altceva: de valoarea tipologică a evenimentelor, a lucrurilor, a personajelor, a instituțiilor vechii organizări față de cele ale noii economii. Sfîntul Pavel e creatorul alegoriei creştine. Fiecare dintre noi cunoaşte interpretarea celor două soții ale lui Avraam, Agar şi Sara, şi a descendenților lor. *Epistola către galateni* spune în legătură cu ele: „Aceste lucruri sînt spuse alegoric". Cuvîntul alegorie are aici doar un raport de asemănare literară cu alegoria gramaticienilor, despre care Cicero ne spune că „constă în a spune ceva lăsînd să se înțeleagă altceva". în vreme însă ce alegoria păgînă servea la împăcarea miturilor cu filosofia, reducîndu-le pe acestea ca mituri, alegoria pauliniană, ca şi cea a lui Origen şi a lui Tertulian, care descind din ea, e inseparabilă de misterul lui Isus. Stoicismul şi platonismul dau doar un limbaj, un fel de supraîncărcare compromițătoare, care ne rătăceşte.
în creştinism există prin urmare hermeneutică deoarece propăvăduirea e relectura unei scrieturi vechi. E interesant de subliniat că ortodoxia a rezistat cu toate puterile acestor curente, de la Marcion la gnoză, curente care voiau să rupă Evanghelia de legătura ei hermeneutică cu Vechiul Testament. De ce? N-ar fi fost mai simplă proclamarea evenimentului, în unicitatea lui, şi despărțirea lui de ambiguitățile de interpretare ale Vechiului Testament? De ce a ales să fie hermeneutică predica creştină, prin relectura Vechiului Testament? în mod esențial, pentru a face să apară evenimentul nu ca o erupere irațională, ci ca împlinire a unui sens anterior rămas în suspens. înscriindu-se într-un raport sem-nificant între „promisiune" şi „împlinire", evenimentul primeşte densitate temporală. Iar evenimentul, intrînd într-o conexiune istorică, intră şi într-o legătură inteligibilă; între cele două Testamente apare un contrast, care e totodată o armonie, grație unui transfer. Acest raport de semnificare atestă că propăvăduirea intră, prin reinterpretarea unei scrieturi vechi, într-o rețea de inteligibilitate. Evenimentul devine venire a cuiva; primeşte sens instalîndu-se în timp. înțelegîndu-se indirect pe sine prin transferul vechiului în nou se deschide spre o înțelegere a raporturilor. Isus Cristos însuşi, exegeză şi exeget al Scripturii, se manifestă ca *logos* în vreme ce deschide înțelegerea Scripturilor.
Iată care e hermeneutica originară a creştinismului; ea coincide cu înțelegerea spirituală a Vechiului Testament. Desigur, sensul spiritual e

pentru ca rostirea străveche, care mărturisea despre evenimentul fundamental şi fondator, să rămînă actuală. Dacă hermeneutica în general e, cum spune Dilthey, interpretarea expresiilor vieții fixate prin scriere, hermeneutica proprie creştinismului se înrădăcinează în raportul unic dintre Scripturi şi propăvăduirea la care trimit ele.
Raportul dintre scriere şi cuvînt, şi cel dintre cuvînt şi eveniment, cu sensul lui, e nucleul problemei hermeneutice, însă acest raport apare doar printr-o serie de interpretări care constituie istoria problemei hermeneutice, şi de asemenea istoria creştinismului, în măsura în care el e tributar unor lecturi succesive ale Scripturii şi aptitudinii de a o recon-verti în cuvînt viu. Unele trăsături a ceea ce am putea numi situația hermeneutică a creştinismului nu au fost sesizate decît în zilele noastre; ele fac din problema hermeneutică o problemă modernă.
Să încercăm să desfăşurăm această situație hermeneutică, în sens mai degrabă sistematic decît istoric. Putem distinge trei momente, care au fost elucidate succesiv, chiar dacă, implicit, sînt contemporane.

Problema hermeneutică s-a născut dintr-o întrebare care a preocupat primele generații de creştini, şi care a ieşit mereu în evidență, pînă la Reformă inclusiv. Această interogație priveşte raporturile dintre cele două Testamente, sau dintre cele două Alianțe. Acolo a apărut şi problema alegoriei, în sensul creştin al cuvîntului. într-adevăr, evenimentul eristic se află în raport hermeneutic cu întregul ansamblu al scrierilor iudaice, în sensul că le interpretează. în acest fel, înainte de a trebui interpretat el însuşi - şi problema noastră hermeneutică e tocmai aceasta - el interpretează scrierile anterioare.
Să înțelegem bine despre ce e vorba: la origine nu există, la drept vorbind, două Testamente, două scriituri, ci una singură plus un eveniment; iar acest eveniment face să apară economia iudaică, în întregimea ei, ca una veche, ca o literă vetustă. Există însă şi o problemă hermeneutică, deoarece această noutate nu e pur şi simplu substituită literii vechi, ci se află într-un raport ambiguu cu ea: o aboleşte şi o împlineşte; îi transformă litera în spirit, ca apa în vin. Şi astfel faptul creştin poate fi înțeles printr-o mutație de sens în interiorul vechii scriituri. Prima hermeneutică creştină e tocmai această mutație; e cuprinsă, toată, în raportul dintre litera şi istoria (cuvinte sinonime) vechii Alianțe cu sensul spiritual pe care-1 revelează Evanghelia, mai tîrziu. Raportul se poate exprima în termeni de alegorie, asemănîndu-se astfel cu alego-
348
rismul stoicilor, şi mai ales al discipolilor lui Filon, dar şi să adapteze limbajul cvasiplatonician al opoziției dintre trup şi spirit, dintre umbră şi realitate adevărată. E vorba însă de cu totul altceva: de valoarea tipologică a evenimentelor, a lucrurilor, a personajelor, a instituțiilor vechii organizări față de cele ale noii economii. Sfîntul Pavel e creatorul alegoriei creştine. Fiecare dintre noi cunoaşte interpretarea celor două soții ale lui Avraam, Agar şi Sara, şi a descendenților lor. *Epistola către galateni* spune în legătură cu ele: „Aceste lucruri sînt spuse alegoric". Cuvîntul alegorie are aici doar un raport de asemănare literară cu alegoria gramaticienilor, despre care Cicero ne spune că „constă în a spune ceva lăsînd să se înțeleagă altceva". în vreme însă ce alegoria păgînă servea la împăcarea miturilor cu filosofia, reducîndu-le pe acestea ca mituri, alegoria pauliniană, ca şi cea a lui Origen şi a lui Tertulian, care descind din ea, e inseparabilă de misterul lui Isus. Stoicismul şi platonismul dau doar un limbaj, un fel de supraîncărcare compromițătoare, care ne rătăceşte.
In creştinism există prin urmare hermeneutică deoarece propăvăduirea e relectura unei scriituri vechi. E interesant de subliniat că ortodoxia a rezistat cu toate puterile acestor curente, de la Marcion la gnoză, curente care voiau să rupă Evanghelia de legătura ei hermeneutică cu Vechiul Testament. De ce? N-ar fi fost mai simplă proclamarea evenimentului, în unicitatea lui, şi despărțirea lui de ambiguitățile de interpretare ale Vechiului Testament? De ce a ales să fie hermeneutică predica creştină, prin relectura Vechiului Testament? în mod esențial, pentru a face să apară evenimentul nu ca o erupere irațională, ci ca împlinire a unui sens anterior rămas în suspens. înscriindu-se într-un raport sem-nificant între „promisiune" şi „împlinire", evenimentul primeşte densitate temporală. Iar evenimentul, intrînd într-o conexiune istorică, intră şi într-o legătură inteligibilă; între cele două Testamente apare un contrast, care e totodată o armonie, grație unui transfer. Acest raport de semnificare atestă că propăvăduirea intră, prin reinterpretarea unei scriituri vechi, într-o rețea de inteligibilitate. Evenimentul devine venire a cuiva; primeşte sens instalîndu-se în timp. înțelegîndu-se indirect pe sine Prin transferul vechiului în nou se deschide spre o înțelegere a raporturilor. Isus Cristos însuşi, exegeză şi exeget al Scripturii, se manifestă ca *logos* în vreme ce deschide înțelegerea Scripturilor.
lată care e hermeneutica originară a creştinismului; ea coincide cu înțelegerea spirituală a Vechiului Testament. Desigur, sensul spiritual e
349
Noul Testament însuşi, însă prin mijlocirea descifrării celui vechi, credința nu e un „strigăt" ci înțelegere a sensurilor.
A doua rădăcină a problematicii hermeneutice e tot pauliniană, deşi nu şi-a atins maturitatea decît mai tîrziu, ba chiar, dintr-im anumit punct de vedere, doar odată cu modernii, adică cu Bultmann. E vorba de ideea .că interpretarea Cărții şi interpretarea vieții îşi corespund şi că, dacă putem spune aşa, se ajustează reciproc. Sfîntul Pavel e şi creatorul celei de a doua modalități a hermeneuticii creştine atunci cînd îşi invită auditoriul să descifreze mişcarea existenței în lumina pasiunii şi reînvierii lui Isus. în acest fel, moartea omului vechi şi naşterea noii creaturi pot fi înțelese prin semnul crucii şi al victoriei pascale; relația lor hermeneutică are însă un sens dublu. Moartea şi învierea primesc o nouă interpretare prin această exegeză a existenței umane. „Cercul hermeneutic" e aici, între sensul eristic şi sensul existențial, care se descifrează reciproc. Grație admirabilei cărți a părintelui de Lubac asupra celor „patru sensuri" ale Scripturii - sensul istoric, alegoric, moral, anagogic -, cunoaştem amploarea interpretării mutuale a Scripturii şi a existenței. Dincolo de simpla reinterpretare a vechii Alianțe şi de simpla corelare tipologică a celor două Testamente, hermeneutica medievală a urmărit coincidența dintre înțelegere şi credință în *lectio divina* (lectura divină, citirea Scripturii), ca şi înțelegerea întregii

realități, divine şi umane, istorice şi fizice. Misiunea hermeneuticii e astfel amplificarea înțelegerii textului înspre partea doctrinei, a practicii şi a meditatției asupra misterelor, prin urmare egalarea înțelegerii sensului unei interpretări totale a existenței şi a realității în regim creştin. Pe scurt, hermeneutica astfel înțeleasă e coextensivă cu economia totală a existenței creştine. Scriptura apare ca un tezaur inepuizabil care ne face să gîndim toate lucrurile, şi care ascunde o interpretare totală a lumii. Ea e o hermeneutică, deoarece litera serveşte drept fundament iar exegeza e un instrument de lucru, şi de asemenea pentru că celelalte sensuri au față de primul sensul pe care-1 au cele ascunse față de cele ce se manifestă. în acest fel, înțelegerea Scripturii înrolează, într-un fel, toate instrumentele de cultură; literare şi retorice, filosofice şi mistice. A interpreta Scriptura înseamnă a-i amplifica sensul, ca sens sacru, şi, în acelaşi timp, a încorpora restul culturii profane în această înțelegere. Doar cu acest preț încetează Scriptura de a fi un obiect cultural limitat: explicarea textelor coincide cu explorarea misterelor. Tocmai aceasta e intenția hermeneuticii în al
350
doilea sens: a face să coincidă sensul global al misterului cu o disciplină diferențiată şi articulată a sensului, a egala *multiplex intellectus* (înțelegerea multiplului) cu *intellectus de mysterio Christi* (înțelegerea misterului eristic). Or, printre cele „patru sensuri", Evul Mediu a lăsat un loc pentru „sensul moral", care defineşte aplicarea sensului alegoric la noi şi la obiceiurile noastre. „Sensul moral" atestă că hermeneutica e mult mai mult decît o exegeză în sensul restrîns al cuvîntului; e descifrarea vieții în oglinda textului. în vreme ce alegoria are drept funcție manifestarea noutății Evangheliei în litera vetustă, această noutate dispare dacă nu e o noutate cotidiană, dacă nu e nouă *hic et nune.* Funcția sensului moral nu e de a scoate lecții morale din Scriptură şi de a moraliza istoric, ci de a asigura corespondența dintre evenimentul eristic şi omul interior. E vorba de a interioriza sensul spiritual, de a-1 actualiza, cum spune sfîntul Bernard, de a arăta că el se întinde *hodie usque ad nos,* „azi pînă la noi". De aceea, adevăratul loc al sensului moral e după alegorie. Corespondența dintre sensul alegoric şi existența noastră e foarte bine exprimată prin metafora oglinzii. E vorba de descifrarea existenței noastre prin conformitatea ei cu cea a lui Isus. E tot o interpretare, pe de o parte pentru că misterul cuprins în carte se explicitează în experiența noastră, căreia îi verifică actualitatea, pe de altă parte pentru că ne înțelegem pe noi înşine în oglinda cuvîntului. Raportul dintre text şi oglindă - *liber et speculum* - e un nucleu hermeneutic fundamental. Aceasta e a doua dimensiune a hermeneuticii creştine.

A treia rădăcină a problemei hermeneutice în creştinism a fost pe deplin recunoscută şi înțeleasă doar de moderni, după ce întregii Biblii i-au fost aplicate metodele împrumutate din ştiințele istorice şi filologice profane. Aici reîntîlnim problema noastră inițială: de ce e atît de veche, dar şi atît de modernă, problema hermeneutică? în realitate, a treia rădăcină a problemei noastre e în legătură cu ceea ce am putea numi situația hermeneutică însăşi a creştinismului, adică constituirea originară a pro-păvăduirii creştine. într-adevăr, trebuie să ne întoarcem la caracterul de mărturie al Evangheliei. Mai întîi, propăvăduirea nu e interpretare de ^{te}xt, ci anunțarea venirii unei persoane; în acest sens, nu Biblia e cuvîn-tul lui Dumnezeu, ci Isus Cristos. Problema apare şi reapare însă imediat, din cauză că propăvăduirea e exprimată printr-o mărturie, prin povestiri Şi apoi prin texte care cuprind prima mărturisire de credință a comunității Şi care ascund, prin urmare, un prim strat de interpretare. Noi nu sîntem
351
martorii care au văzut, ci martorii care-i ascultă pe martori: *fides ex auditu.* Şi astfel nu putem crede decît ascultînd şi interpretînd un text care e deja o interpretare, el însuşi: pe scurt, ne aflăm în raport herme-neutic nu numai cu Vechiul Testament ci şi cu cel nou.

Această situație hermeneutică e tot atît de veche ca şi celelalte, în sensul că Evanghelia se prezintă încă de la a doua generație ca o literă nouă, ca o scriere nouă ce se adaugă celei vechi, sub forma unei colecții de texte care, cîndva, vor fi culese şi închise într-un canon, „canonul Scripturilor". Aceasta e sursa problemei moderne a hermeneuticii; pro-păvăduirea e şi ea un Testament; unul nou, desigur, cum am spus la început, însă tot un Testament, adică o nouă scriere. Iar Testamentul cel nou trebuie şi el interpretat; nu e doar un interpretant față de Vechiul Testament şi față de viață şi realitate, ci şi un text de interpretat.

A treia rădăcină a problemei hermeneutice, care e însăşi situația hermeneutică, a fost oarecum mascată de celelalte două funcții ale hermeneuticii creştine. Atîta timp cît Noul Testament a servit la descifrarea celui vechi, el a fost socotit norma absolută. Rămâne normă absolută atîta timp cît sensul literal e o bază indiscutabilă pe care construim toate celelate etaje ale sensului alegoric, moral, anagogic. Iată însă că însuşi sensul literal se propune ca un text ce trebuie înțeles, ca o literă ce trebuie interpretată.

Să reflectăm asupra acestui fapt. La o primă privire, pare o descoperire a modernității, adică ceva ce nu putea fi descoerit decît tîrziu. E adevărat, şi vom arăta de ce. Cu toate acestea, sîntem trimişi

înapoi la o structură originară care, deşi a fost adusă la lumină tîrziu, nu era mai puțin prezentă chiar la începuturi. Această descoperire e produsul modernității în sensul că exprimă ricoşeul disciplinelor critice, filologice şi istorice asupra textelor sacre. Imediat ce Biblia, în întregimea ei, e tratată *calliada* sau ca presocraticii, îi desacralizăm litera şi o facem să apară ca un cuvînt uman; şi astfel raportul cuvînt uman / cuvînt al lui j Dumnezeu nu apare doar între Noul Testament şi restul Bibliei, şi nici între Noul Testament şi restul culturii, ci chiar în interiorul Noului Testament. Pentru credincios, Noul Testament ascunde de acum un raport ce trebuie descifrat, între ceea ce poate fi înțeles şi primit ca un cuvînt al lui Dumnezeu şi ceea ce e înțeles ca un cuvînt al omului.
Acesta e un rezultat al spiritului ştiințific, fiind, ca atare, o achiziție recentă. Reflecția ne face însă să descoperim în situația hermeneutică inițială a Evangheliei vechea rațiune a descoperirii noastre tardive. Am
arătat că Evanghelia însăşi a devenit un text, o literă; ca text, ea exprimă o diferență şi o distanță, oricît ar fi ele de mici, față de evenimentul proclamat. Această distanță, care creşte mereu cu timpul, desparte de primul martor întreaga serie a celor ce ascultă martorii; modernitatea înseamnă doar că distanța dintre locul în care sînt instalat în sînul culturii şi locul originar al primei mărturisiri e acum considerabilă; e vorba, desigur, nu de o distanță în spațiu, ci îndeosebi de una în timp. Or, ea e dată odată cu plecarea în prima distanță dintre auditor şi martorul evenimentului.
Astfel, distanța, oarecum accidentală, a omului din secolul al XX-lea, situat într-o altă cultură, una ştiințifică şi istorică, - această distanță dobîndită e revelatorul unei distanțe originare care a rămas ascunsă atîta timp cît a fost o distanță scurtă însă constitutivă a credinței străvechi. Acum, această distanță a devenit mai evidentă, mai ales după lucrările şcolii istoriei formelor, care ne-a făcut conştient faptul că mărturiile adunate în Noul Testament nu sînt doar mărturii individuale şi, dacă putem spune aşa, libere, ci mărturii situate într-o comunitate ce-şi proclamă credința, în cultul ei, în predicarea şi exprimarea credinței. A descifra Scriptura înseamnă a descifra mărturia comunității apostolice; ne punem în raport cu obiectul credinței ei prin mărturisirea ei de credință, înțelegînd această mărturisire, eu primesc şi ceea ce, în mărturia însăşi, e interpelare, propăvăduire, „veste bună".
Sper că am reuşit să arăt, în cele de mai sus, că pentru noi, modernii, hermeneutica are un sens pe care nu-1 avea pentru Părinții greci sau latini, pentru Evul Mediu sau chiar pentru reformatori; că există un sens „modern" al hermeneuticii, pe care însăşi soarta cuvîntului îl indică. Acest sens modern rezidă în descoperirea şi în manifestarea situației hermeneutice care era prezentă încă de la originile Evangheliei, fiind însă ascunsă. Nu e paradoxal să susținem că cele două forme vechi de hermeneutică, pe care le-am descris, au contribuit la mascarea a ceea ce era radical în situația hermeneutică a creştinismului. Sensul şi funcția modernității e dezvăluirea, prin distanța care desparte azi cultura noastră de cultura antică, a ceea ce avea unic şi extraordinar această situație hermeneutică chiar de la începuturi.
352
353

II. DEMITOLOGIZAREA

îmi pare că problema hermeneutică, sub a treia formă a ei, conține principiul a ceea ce Bultmann numeşte demitologizare sau demitizare. Dacă am înțeles bine chestiunea hermeneutică, e important însă să nu despărțim două probleme ce-i sînt familiare lui Bultmann, şi pe care nu e bine să le tratăm separat, deoarece fiecare dintre ele e oarecum reversul celeilalte. Prima e problema demitologizării, a doua e ceea ce numim cercul hermeneutic.
La prima vedere, demitologizarea e o întreprindere pur negativă: ea constă în a conştientiza învelişul mitic în care se înfăşoară proclamarea credinței, faptul că „împărăția lui Dumnezeu s-a apropiat de noi în mod hotărîtor prin Isus Cristos." în acest fel, devenim atenți la faptul că „venirea" de care vorbim se exprimă printr-o reprezentare mitologică a universului, care are o parte de sus şi una de jos, un cer şi un pămînt, ființe cereşti ce coboară printre noi şi ce pleacă înapoi. A renunța la acest înveliş mitic înseamnă a descoperi distanța ce desparte cultura noastră şi aparatul ei noțional de cultura în care s-a exprimat vestea cea bună. în acest sens, demitologizarea sparge chiar litera. Ea constă într-o nouă utilizare a hermeneuticii, care nu mai e *edificare* şi construire a unui sens spiritual pe sensul literal, ci o forare sub sensul literal, o *distrugere,* o deconstruire a literei însăşi. Această încercare are ceva comun cu demis-tificarea despre care voi vorbi mai jos. Şi aceasta e o operă modernă, în sensul că aparține unei vîrste postcritice a credinței.
Demitologizarea se distinge însă de demistifîcare prin faptul că e pusă în mişcare de voința de a înțelege mai bine textul, adică de a sesiza I intenția unui text care nu vorbeşte despre sine ci despre un eveniment. Astfel, demitologizarea nu e contrară interpretării kerigmatice, ci e, dimpotrivă, o primă aplicare a ei. Ea marchează reîntoarcerea la situația originară, şi anume la faptul că Evanghelia nu e o nouă scriitură de descifrat, ci că ea se ştrege în fața a altceva, deoarece vorbeşte de cineva care e

adevăratul cuvînt al lui Dumnezeu. Prin aceasta, demitologizarea e reversul înțelegerii propăvăduirii, sau, dacă dorim, voința de a face să înceteze un fals scandal, constituit de absurditatea reprezentării mitologice a lumii de către omul modern, şi de a face să apară adevăratul scandal, nebunia lui Dumnezeu în Isus Cristos, care e un scandal pentru toți, pentru totdeauna. în acest punct, problema demitologizării ne |
354
trimite la o alta, pe care am numit-o cercul hermeneutic. Acest cerc poate fi enunțat într-un prim fel: pentru a înțelege trebuie să credem, pentru a crede trebuie să înțelegem. Enunț care e prea psihologic, deoarece în spatele lui „a crede" avem primatul obiectului credinței asupra credinței; în spatele lui „a înțelege" avem primatul exegezei şi al metodei asupra lecturii naive a textului. Astfel încît adevăratul cerc hermeneutic nu e psihologic ci metodologic; e cercul constituit de obiectul care organizează credința, şi de metoda care organizează înțelegerea. Avem de a face cu un cerc pentru că exegetul nu-1 stăpîneşte; ceea ce vrea el să înțeleagă e ceea ce spune textul; sarcina de a înțelege e aşadar reglată de ceea despre ce e vorba în text. Hermeneutica creştină e animată de vestirea despre care e vorba în text; a înțelege înseamnă a ne supune la ceea ce vrea şi la ceea ce vrea să spună obiectul. Aici, Bultmann se întoarce împotriva lui Dilthey, pentru care a înțelege un text înseamnă a sesiza ceea ce, în el, e o expresie a vieții, astfel încît exegetul trebuie să-1 înțeleagă pe autorul unui text mai bine decît s-a înțeles chiar acesta pe sine. Nu, spune Bultmann: nu viața autorului organizează înțelegerea, ci esența sensului care vine la expresie în text. Lucru în care Bultmann e perfect de acord cu Karl Barth, care spunea, în comentariul *la Epistola către romani,* că înțelegerea se află sub comanda obiectului credinței. Ceea ce-1 distinge însă pe Bultmann de Barth e faptul că primul a înțeles perfect că primatul obiectului şi al sensului asupra înțelegerii se exercită doar prin înțelegerea însăşi, prin strădania exegetică. Prin urmare, trebuie să ne afundăm în cercul hermeneutic. într-adevăr, nu pot cunoaşte acest obiect nicăieri decît în înțelegerea textului. Credința în cel despre care e vorba în text trebuie descifrată în textul care vorbeşte despre el şi în mărturisirea de credință a Bisericii din vechime care s-a exprimat în text. Tocmai de aceea există un cerc: pentru a înțelege textul trebuie să cred în ceea ce îmi vesteşte el, însă ceea ce îmi vesteşte el e dat doar m el; iată de ce, pentru a crede, trebuie să înțelegem textul.
Aceste două serii de observații, una asupra demitologizării şi cealaltă asupra cercului hermeneutic, sînt de nedespărțit. într-adevăr, distrugînd litera şi înlăturînd învelişurile mitologice, pot descoperi interpretarea care e sensul prim al textului. Funcția pozitivă a demitologizării e despărțirea propăvăduirii de mit, însă propăvăduirea devine pozitivitatea demitologizării doar în mişcarea însăşi a interpretării. Tocmai de aceea ⁿu poate fi fixată în nici un enunț obiectiv, care ar sustrage-o procesului de interpretare.
355
Acum sîntem în măsură să înfruntăm erorile şi neînțelegerile cărora le-a dat naştere demitologizarea lui Bultmann. Ele procedează, toate, din aceea că nu s-a acordat atenție faptului că demitologizarea operează pe mai multe niveluri strategice diferite.
Propun să distingem nivelurile de demitologizare la Bultmann şi definițiile succesive ale mitului care corespund acestor niveluri în felul următor:
La un prim nivel, cel mai exterior şi mai superficial - şi prin aceasta cel mai izbitor -, omul modern e cel care demitologizează. El demito-logizează forma cosmologică a predicării primitive. într-adevăr, con-**cepția** unei lumi etajată între cer, pămînt, infern, şi populată de puteri supranaturale care coboară din cer pe pămînt e pur şi simplu eliminată, ca perimată, de ştiința şi tehnica modernă, ca şi de reprezentarea pe care şi-o face omul în legătură cu răspunderea lui etică şi politică. Tot ce ține de această viziune a lumii în reprezentarea fundamentală a evenimentelor mîntuirii e de acum caduc; Bultmann are dreptate, la acest nivel, cînd spune că demitologizarea trebuie făcută fără rezerve şi fără a lăsa resturi. Definiția mitului care îi corespunde e aceea a unei explicări preştiințifice de ordin cosmologic şi escatologic devenită străină omului modern. De aceea, mitul e un scandal suplimentar, care se adaugă adevăratului scandal, „nebunia crucii".
Mitul e însă şi altceva decît explicarea lumii, a istoriei şi a destinului, în termeni de lume, sau chiar de lume de dincolo ori de o a doua lume, el exprimă înțelegerea de sine a omului raportată la temeiurile şi limitele existenței lui. A demitologiza înseamnă, acum, a interpreta mitul, adică a raporta reprezentările lui obiective la înțelegerea de sine care se arată şi totodată se ascunde în el. Tot noi demitologizăm, însă conform intenției mitului, care vizează altceva decît ceea ce spune. în acest fel, mitul nu mai poate fi definit ca un simplu negativ al ştiinței; el constă în mundanizarea lumii de dincolo de realitatea cunoscută, tangibilă; el exprimă în limbaj obiectiv sensul pe care-1 distinge omul în dependența lui față de ceea ce se află la limita şi la originea lumii lui. Prin această definiție, Bultmann se opune cu totul lui Feuerbach; mitul nu exprimă proiectarea puterii umane într-o lume de dincolo fictivă, ci mai curînd procesul de luare în stăpînire de către om a originii şi finalității lui, prin mijlocirea obiectivării şi

mundanizării. Dacă mitul e o proiectare în planul reprezentării e din cauză că, în prealabil, el reduce lumea de
dincolo la lumea de dincoace: proiectarea imaginativă e doar un mijloc şi o etapă a mundanizării lumii de dincolo în lumea noastră.
Cu cel de-al doilea nivel al ei, demitologizarea a încetat de a fi opera exclusivă a spiritului modern. Restituirea intenției mitului, împotriva mişcării lui obiectivante, cere să recurgem la interpretarea existențială în maniera lui Heidegger, în *Ființă şi timp.* Departe de a exprima o exigență a spiritului ştiințific, interpretarea existențială loveşte frontal pretenția - care în ea însăşi e filosofică, nu ştiințifică - de a epuiza sensul realității prin ştiință şi tehnică. Filosofia lui Heidegger ne dă doar elementele filosofice prealabile pentru o critică a mitului, al cărei centru de gravitate e procesul de obiectivare. Acest al doilea nivel nu e însă ultimul, şi nici măcar cel mai decisiv pentru o hermeneutică a creştinismului. în drept, interpretarea existențială e aplicabilă tuturor miturilor. Hans Jonas a aplicat-o primul: nu însă la Evanghelii, ci la gnosticism, în *Gnoza şi spiritul antichității tîrzii,* carte publicată în 1930, cu o prefață importantă a lui Rudolf Bultmann. La primul nivel, mitul nu avea nimic specific creştin, lucru adevărat şi pentru nivelul al doilea. încercarea lui Bultmann se învîrteşte în jurul postulatului că propăvăduirea însăşi vrea să fie demitologizată. Şi astfel jocul nu mai e condus de omul modern educat prin ştiință, şi nici de filosoful a cărui interpretare existențială se aplică lumii miturilor, ci de nucleul kerigmatic al predicării originare, care nu numai că cere,ci chiar inițiază şi pune în mişcare procesul de demitologizare. în Vechiul Testament deja, povestirile despre facerea lumii procedează la o viguroasă demitologizare a cosmologiei sacre babiloniene; şi mai profund, predicarea „numelui lui Iahve" exercită o acțiune corozivă asupra tuturor reprezentărilor de divinități, Baali sau alți idoli. Iar Noul Testament, în ciuda recurgerii frecvente la reprezentările mitologice, îndeosebi la cele din escatologia ebraică şi din cultele cu mistere, procedează la reducerea imaginilor ce le servesc drept instrumente; descrierea omului străin credinței pune în joc o interpretare, pe care o putem numi deja antropologică, a conceptelor împrumutate din mitologia cosmică, precum „lumea", „trupul", „păcatul". Aici, cel ce porneşte mişcarea de demitologizare e sfîntul Pavel. în ceea ce priveşte reprezentările escatologice propriu-zise, Ioan merge cel mai departe în sensul demitologizării; viitorul a început în Isus Cristos; noua epocă îşi are rădăcina în *acum-ul* eristic; în continuare, demitologizarea procedează din chiar natura speranței creştine, şi din raportul pe care *viitorul lui Dumnezeu* îl are cu
356
357
prezentul. Această ierarhie de niveluri din demitologizare şi din mitul însuşi îmi pare a fi cheia unei lecturi corecte a lui Bultmann. Dacă nu distingem aceste planuri diferite îl vom acuza, pe rînd, că e inconsecvent cu el însuşi sau că aduce violență textelor: pe de o parte i s-ar putea reproşa că vrea să salveze un rest, propăvăduirea, după ce a spus că demitologizarea trebuie dusă pînă la capăt, fără rezerve şi fără atenuări; pe de altă parte, că impune textelor preocupări străine: cînd cele ale omului modern, moştenitor al ştiinței, cînd cele ale filosofiei existențiale, luate din Heidegger. Bultmann vorbeşte însă, pe rînd, ca un om de ştiință, ca un filosof existențial şi ca un ascultător al cuvîntului. Iar cînd stă în acest ultim cerc, predică. Predică, adică face ca Evanghelia să fie auzită. Opune justificarea prin credință mîntuirii prin opere de credință, ca discipol al lui Pavel şi al lui Luther; prin opere, omul se justifică şi se înalță, adică dispune ca un suveran de sensul existenței lui; prin credință renunță la pretenția de a dispune de sine. Predicatorul dă acum definiția mitului, ca operă prin care omul dispune de Dumnuzeu în loc de a-şi primi justificarea de la El. Apoi, se întoarce împotriva mitologului, omului de ştiință şi filosofului. Dacă acesta din urmă pretinde că, în descrierea existenței autentice, găseşte altceva decît o definiție formală şi goală, o posibilitate a cărei realitate e anunțată de Noul Testament, va cădea şi el sub condamnare. Iar dacă declară că ştie cum devine existența autentică una reală, pretinde şi că dispune de sine. Aceasta e limita interpretării existențiale şi, în general, a recurgerii la filosofie; o limită perfect clară: ca coincide cu trecerea de la a doua interpretare a mitului la a treia, adică la interpretarea care pleacă de la propăvăduire, mai precis de la nucleul teologic al justificării prin credință, conform tradiției pauliniene şi luterane.
Dacă Bultmann crede că mai poate vorbi în termeni nemitologici de evenimentul eristic şi de actele lui Dumnezeu, lucrul se datorează faptului că, în calitatea lui de om al credinței, se aşează în dependența unui act care dispune de el. Această decizie a credinței e astfel centrul plecînd de la care pot fi reluate definițiile anterioare ale mitului şi demitologi-zării. în consecință, apare o circulație între toate fenomenele de demitologizare: demitologizarea ca operă a ştiinței, a filosofiei, a credinței. Jocul e condus, pe rînd, de omul modern, de filosoful existențial şi de credincios. întreaga operă exegetică şi teologică a lui Bultmann e ca o rotire a unui mare cerc în care ştiința exegetică, interpretarea existențială şi predica în stil paulinian-luteran îşi schimbă rolurile.
358

III. MISIUNEA INTERPRETĂRII

Bultmann trebuie aprofundat încă şi mai bine. Uneori în sensul lui, alteori împotriva lui. Ceea ce e insuficient aprofundat, la el, e nucleul nemitologic al enunţurilor biblice şi teologice, şi de asemenea, prin contrast, enunţurile mitologice.

Bultmann afirmă că „semnificaţia" „enunţurilor mitologice" nu mai e, ea însăşi, mitologică: putem vorbi, arată el, în termeni nemitologici despre caracterul finit al lumii şi al omului faţă de puterea transcendentă a lui Dumnezeu; aceasta e chiar semnificaţia miturilor escatologice. Noţiunea de „act al lui Dumnezeu", de „Dumnezeu ca act" e, după el, nemitologică, ca şi cea de „cuvînt al lui Dumnezeu" sau de „chemare a cuvîntului lui Dumnezeu": cuvîntul lui Dumnezeu, spune el, îl cheamă pe om şi-1 scoate din idolatria faţă de sine; îl cheamă spre Eul lui adevărat. Pe scurt, acţiunea lui Dumnezeu, mai precis acţiunea lui pentru noi, prin evenimentul chemării şi al deciziei, e elementul nemitologic şi semnificaţia nemitologică a mitologiei.

Putem însă *gîndi* această semnificaţie?

Am fi înclinaţi să spunem, în limbajul filosofiei kantiene, că transcendentul, care e un celălalt radical, e lucrul pe care-i „gîndim" în mod suprem, dar pe care ni-1 „reprezentăm" în termeni obiectivi şi mondeni. A doua definiţie a mitului merge tocmai în acest sens: mundanizarea lumii de dincolo ca lume de aici constă în obiectivarea a ceea ce trebuie să rămînă o limită şi un fundament. în general, tot ce-i opune pe Bultmann şi pe Feuerbach - şi insist cu putere asupra caracterului total al acestei opoziţii - îl apropie pe Bultmann de Kant. „Mitul" ocupă, pentru cel dintîi, acelaşi loc ca „iluzia transcendentală" pentru cel de al doilea. Această interpretare e confirmată de utilizarea constantă a cuvîntului *Vorstellung* — reprezentare - pentru desemnarea „imaginilor lumii" cu care umplem, iluzoriu, gîndirea transcendentului. Iar Bultmann spune şi că incomprehensibilitatea lui Dumnezeu nu rezidă în pianul gîndirii teoretice, ci doar în acela al existenţei personale, adică al voinţei idolatre şi răzvrătite. Interpretarea elementelor nemitologice în sensul unei gîndiri a limitei e însă contrazisă de aspecte mult mai importante ale operei lui Bultmann. Se pare, de exemplu, că noţiuni precum „actul lui Dumnezeu", „cuvîntul lui Dumnezeu" şi „viitorul lui Dumnezeu" sînt enunţuri de pură credinţă

359

şi-şi iau sensul din renunţarea voinţei, atunci cînd ea se desparte de ea însăşi. Doar în acest eveniment înţeleg ce înseamnă „actul lui Dumnezeu", simultan *ordin* şi *dar,* naştere a imperativului şi a indicativului (deoarece *sînteţi* conduşi de spirit *mergeţi* cum vă cere spiritul). Ca şi pentru maestrul lui Wilhelm Hermann, obiectul şi fundamentul credinţei sînt unul şi acelaşi lucru pentru Bultmann: ceea ce cred e ceea prin ce cred, ceea ce mă face să cred. în sfîrşit, nucleul nemitologic e constituit de enunţarea justificării credinţei, care apare astfel ca o Evanghelie în Evanghelie. Prin aceasta, Bultmann e esenţialmente luteran, kierkegaar-dian şi barthian. Totodată e însă eludată problema sensului unor expresii ca: celălalt radical, transcendent, lume de dincolo, act, cuvînt, eveniment. E izbitor faptul că Bultmann nu arată nici o exigenţă faţă de acest limbaj al credinţei, el care a fost atît de bănuitor faţă de limbajul mitului. în momentul în care limbajul încetează de „a obiectiva" ceva, şi în care scapă de „reprezentările" moderne şi mundanizate, orice interogaţie asupra sensului lui *Dass* - evenimentul întîlnirii -, care îl urmează pe *Was* - enunţurile generale şi reprezentările obiectivante -devine inutilă.

Dacă lucrurile stau aşa, e din cauză că, la Bultmann, nu avem o reflecţie asupra limbajului în general, ci doar asupra „obiectivării". Bultmann nu pare aşadar preocupat de faptul că un alt limbaj îl reia pe cel al mitului, cerînd un nou fel de interpretare; de exemplu, admite fără greutate că limbajul credinţei poate relua mitul, ca simbol sau ca imagine; admite şi că limbajul credinţei, pe lîngă simbolurile şi imaginile lui, recurge la analogii, ca în cazul expresiilor „personaliste" ale „întîlnirii". Faptul că Dumnezeu mă interpelează ca pe o persoană, mă întîlneşte ca pe un prieten, îmi comandă ca un tată, nu reprezintă o acumulare de simboluri sau de imagini, ci e un fel de a vorbi analogic. Teologia protestantă a avut impresia că se poate sprijini pe revelaţia „personalistă"de tip Eu-Tu şi dezvolta, pe această bază, un personalism teocentric care ar scăpa de dificultăţile teologiei naturale a catolicismului, considerată ca manifestare a cosmologiei. Putem însă evita reflecţia critică asupra utilizării analogiei în transpunerea *tu*-\x*m* uman în *tu* divin? Ce raport poate avea analogia cu utilizarea simbolică a mitului şi cu conceptul-limită de *celălalt* radical? Bultmann pare a crede că un limbaj care nu mai e „obiectivant" e nevinovat. Dar cum mai poate fi el limbaj? Ce semnifică el?

360

Putem spune că problema nu se mai pune şi că e plasată sub dominaţia gîndirii obiectivante, care caută securitatea lui *Was* în „enunţuri generale", şi care nu vrea să se ofere nesiguranţei lui *Dass,* a deciziei credinţei? Atunci trebuie însă să renunţăm la chestiunea care a pus în mişcare întreaga cercetare, anume problema „semnificaţiei" reprezentărilor mitologice. Trebuie spus că semnificaţia nemitologică a mitului nu ţine de ordinea semnificaţiei, şi că, odată cu credinţa, nu mai avem nimic de

gîndit, nici de spus. *Sacrificium intellectus,* pe care am refuzat să-1 consumăm cu mitul, e consumat prin credință. în plus, propăvă-duirea nu poate fi originea demitologizării dacă nu ne face să gîndim, dacă nu dezvoltă o înțelegere a credinței. Căci cum am face-o dacă nu ar fi, în mod nedespărțit, eveniment şi sens, aşadar „obiectiv" într-o altă accepție a cuvîntului decît cea care a fost eliminată odată cu reprezentările mitologice?
Această problemă se află în centrul hermeneuticii postbultmaniene. Opoziția dintre a explica şi a înțelege, cu punctul de plecare în Dilthey, ca şi cea dintre obiectiv şi existențial, cu punctul de plecare într-o lectură prea antropologică a lui Heidegger, au fost utile într-o primă fază a problemei, însă se dovedesc inoperante de îndată ce dorim să surprindem, în ansamblul ei, problema înțelegerii credinței, ca şi pe cea a limbajului ce i se potriveşte. în zilele noastre trebuie să acordăm, fără îndoială, mai puțină importanță lui *Verstehen* - „a înțelege" -, prea exclusiv centrat asupra deciziei existențiale -, şi să luăm în vedere problema limbajului şi a interpretării în întreaga lor amploare.
Nu formulez aceste întrebări împotriva lui Bultmann, ci pentru a încerca să gîndesc mai bine ceea ce rămîne negîndit la el. Şi aceasta pentru două motive. Mai întîi, munca sa de exeget al Noului Testament nu are în filosofia lui hermeneutică o bază adecvată. Or, Bultmann e în primul rînd autorul amplei şi solidei *Teologii a Noului Testament* şi al admirabilului *Comentariu la Evanghelia lui Ioan* (în acest sens, ar fi necesar un studiu care ar confrunta exegeza efectivă a lui Bultmann cu reprezentarea lui despre ea în scrierile sale teoretice). Mi se pare că exegeza lui e mai opusă celei a lui Dilthey decît hermeneutica; ea rupe cu cea a lui Dilthey într-un punct esențial: sarcina interpretării, aplicată la un text determinat, nu e „înțelegerea autorului mai bine decît s-a înțeles el însuşi", după o expresie care vine de la Schleiermacher, ci de a se supune la ceea ce spune textul, la ce vrea el şi la ce vrea să spună. Independența, suficiența şi obiectivitatea textului presupun o concepție
361
despre sens care e tributară mai mult lui Huserl decît lui Dilthey. Chiar dacă, în cele din urmă, e adevărat că textul nu-şi împlineşte sensul decît prin însuşirea de către o persoană, printr-o decizie „istorică" - lucru în care cred puternic, ca şi Bultmann, împotriva tuturor filosofiilor actuale ale discursului lipsit de subiect -, această însuşire e doar ultima etapă şi ultimul prag al unei inteligențe care, mai întîi, s-a dezrădăcinat într-un alt sens. Momentul exegezei nu e cel al deciziei existențiale, ci acela al „sensului", care, cum au arătat Frege şi Husserl, e un moment obiectiv, şi chiar „ideal" (prin aceea că sensul nu-şi are locul în realitate, nici măcar în realitatea psihică). Vom avea, astfel, două praguri ale înțelegerii: pragul „sensului", care e ceea ce am arătat, şi pragul „semnificării", care e momentul reluării sensului de către cititor, al efectuării lui în existență. Drumul înțelegerii merge de la sensul ideal la semnificația existențială. O teorie a interpretării care trece dintr-o dată la momentul deciziei merge prea repede; ea sare peste momentul sensului, care e etapa obiectivă, în accepția nemondenă a cuvîntului. Nu există exegeză fără o „concentrație de sens" care ține de text, nu de autorul lui.
Departe aşadar de a susține că obiectivul şi existențialul se contrariază - cum se întîmplă cînd ne ataşăm prea exclusiv de opoziția dintre mit şi propăvăduire -, vom spune că sensul textului leagă strîns două momente. Obiectivitatea lui, adică conținutul, concentrația şi exigența sensului, inaugurează mişcarea existențială de însuşire a lui. Nici o critică textuală nu e posibilă în afara unei astfel de concepții despre sens, despre obiectivitatea - şi chiar despre idealitatea - lui. Trebuie aşadar ca momentul semantic - cel al sensului obiectiv - să preceadă momentul existențial - cel al deciziei personale -, într-o hermeneutică atentă, în acelaşi timp, la obiectivarea sensului şi la istoricitatea deciziei personale. Problema pusă de Bultmann e exact inversă față de aceea pe care o pun teoriile structuraliste actuale. Acestea au în vedere „limba", Bultmann „cuvîntul". Acum avem însă nevoie de un instrument de gîn-dire în măsură să surprindă conexiunea dintre limbă şi cuvînt, altfel spus convertirea sistemului în eveniment. Mai mult decît orice disciplină care se ocupă de „semne", exegeza are nevoie de un astfel de instrument de gîndire: în lipsa unui sens obiectiv, textul nu spune nimic; în afara însuşirii existențiale, ceea ce spune nu e cuvînt viu. Misiunea teoriei interpretării e de a articula într-un proces unic cele două momente ale înțelegerii.
Acest prim moment ne duce la al doilea: în Bultmann nu numai exegetul cere ca relația dintre sensul textului şi decizia existențială să
362
fie mai bine gîndită, ci şi teologul. într-adevăr, numai „sensul ideal" al textului - cu alte cuvinte sensul care nu e nici fizic şi nici psihic - poate vehicula venirea cuvîntului spre noi sau, în limbajul lui Bultmann, „actul decisiv al lui Dumnezeu în Isus Cristos". Nu vreau să spun că acest act al lui Dumnezeu, acest cuvînt divin îşi găsesc condiția suficientă în obiectivitatea sensului; îşi găsesc însă condiția necesară. Actul lui Dumnezeu îşi are prima transcendență în obiectivitatea sensului pe care-1 vesteşte pentru noi. Ideea de vestire, proclamare, propăvăduire presupune, dacă pot spune aşa, o inițiativă a sensului, o venire a lui la noi, care face din cuvînt o replică a deciziei existențiale. Dacă

sensul textului nu stă deja în fața cititorului, în ce fel actul pe care el îl anunță nu se va reduce la un simplu simbol al convertirii interioare, al trecerii de la omul vechi la omul nou? Desigur, nimic nu ne permite să spunem că, pentru Bultmann, Dumnezeu e doar un alt nume al existenței autentice; nimic nu pare a ne autoriza să vedem, la el, un „ateism creştin" în care Isus ar fi simbolul unei existențe consacrată celuilalt. Pentru Bultmann, ca şi pentru Luther, justificarea prin credință vine de la altcineva decît noi, şi acela ne dă ceea ce ne cere; dacă nu e aşa, autenticitatea redevine o „operă de credință" prin care am dispune de existența noastră.
Ceea ce mă „revendică" soseşte în om, dar nu procedează din el.
Dacă intenția lui Bultmann nu e îndoielnică, are oare el mijloacele de a gîndi această *altă* origine? Nu cumva încercarea lui amenință să ajungă la fideism în lipsa sprijinului unui sens care, stînd în fața mea, îşi poate anunța originea ca venind de altundeva? Teoria husserliană a sensului nu mai e suficientă aici; revendicarea *(Arspuch)* pe care Dumnezeu o adresează existenței noastre prin cuvîntul lui, dacă trebuie gîndită, presupune nu numai că sensul textului e constituit ca o replică ideală a existenței mele, ci şi că cuvîntul aparține ființei care se adresează existenței mele. O întreagă reflecție asupra cuvîntului şi asupra revendicării cuvîntului de către ființă se impune aici; prin urmare, o întreagă ontologie a limbajului, dacă expresia „cuvîntul lui Dumnezeu" are sens sau dacă, în termenii lui Bultmann, acest enunț trebuie să aibă o semnificație nemitologică, lucru care rămîne încă de studiat în opera lui. în acest sens, ajutorul pe care 1-a căutat în textele lui Heidegger nu e absolut satisfăcător. Ceea ce îi cere el e o antropologie filosofică susceptibilă de a-i procura o „justă conceptualitate" pentru abordarea antropologiei biblice şi interpretarea în termeni de existență umană a enunțurilor cosmologice şi mitologice din Biblie. Recurgerea la Heidegger şi la
363
„preînțelegerea" pe care o oferă el nu-mi pare a fi condamnabilă în principiu; ceea ce spune Bultmann despre imposibilitatea interpretării fără presupoziții îmi pare convingător. îi voi reproşa mai degrabă faptul că nu a urmat îndeajuns „drumul" heideggerian, că a pornit pe o scurtătură pentru a ajunge la „existențiale" fără a porni, pe ocolite, de la problema ființei, fără de care existențialele - situația, proiectul, părăsirea, grija, ființa-pentru-moarte etc. - sînt doar abstracții ale experienței vii, ale existențialului formalizat. Nu trebuie să uităm că, la Heidegger, descrierea existențială nu se referă la om ci la locul problemei ființei; intenția ei nu e, în primul rînd, antropologică, umanistă, personalistă. Neavînd inițial această intenție, ea ne permite - numai ea - să gîndim şi să întemeiem ulterior enunțurile reazonabile asupra omului şi persoanei umane, şi, *afortiori,* analogiile ce se referă la Dumnezeu ca persoană. Această cercetare asupra ființei, instalată în ființa noastră, care face din noi o situație a ființei, e oarecum scurtcircuitată la Bultmann. în acelaşi timp, strădania de gîndire cuprinsă în ea se pierde.
Or, există două lucruri importante pentru încercarea iui Bultmann, legate de această strădanie, pe care el nu o depune.
Mai întîi, reflecția asupra dispariției metafizicii ca loc în care problema ființei e dată uitării; reflecție care se întinde şi la metafizica relației Eu-Tu, şi care aparține în zilele noatre, organic, oricărei „coborîri spre fundamentul metafizicii". Tot ce am spus mai sus despre *limită* şi *fundament* în legătură cu mitul are ceva comun cu această coborîre şi cu criza metafizicii care e legată de ea. A doua implicație a strădaniei de gîndire propusă de Heidegger se referă la limbaj, aşadar la efortul nostru de a gîndi expresia „cuvîntul lui Dumnezeu". Dacă trecem prea repede la antropologia fundamentală a lui Heidegger şi dacă lăsăm în umbră interogația asupra ființei de care se leagă această antropologie, trecem şi pe lîngă revizuirea radicală a problemei limbajului pe care ea o permite. Teologul e implicat direct în încercarea de „ a aduce limbajul la limbaj", cu alte cuvinte de a aduce limbajul pe care îl vorbim la limbajul care e rostirea ființei, venirea ei în limbaj.
Nu vrea să spun că teologia *trebuie* să treacă prin Heidegger, ci doar că, *dacă* trece prin el, trebuie să-1 urmeze pe acest drum, pînă acolo unde am sugerat. Drumul acesta e cel mai lung: e o cale a răbdării, nu una a grabei şi a precipitării. Pe acest drum, teologul nu trebuie să se grăbească să afle dacă ființa lui Heidegger e Dumnezeul din Biblie. Amînînd răspunsul la această întrebare, teologul va putea, mai tîrziu, să regîndească
364
ceea ce el numeşte „actul lui Dumnezeu", „acțiunea lui Dumnezeu prin cuvînt". A gîndi „cuvîntul lui Dumnezeu" înseamnă a ne angaja pe căi care poate se pierd. Cum arată Heidegger, „esența Sacrului se lasă gîn-dită doar plecînd de la adevărul ființei. Esența divinității poate fi gîndită doar plecînd de la esența Sacrului; iar ceea ce trebuie să numească cuvîntul lui Dumnezeu poate fi gîndit doar în lumina esenței divinității" *(Scrisoare despre umanism).*
Toate acestea rămîn de gîndit. Nu există alt drum mai scurt pentru a lega antropologia existențială, neutră în spiritul fîlosofîei, cu decizia existențială în fața lui Dumnezeu, conform Bibliei. Există însă drumul lung al problemei ființei şi al apartenenței rostirii la ființă. Porniți pe acest drum lung, vom putea

înțelege că idealitatea sensului unui text, în spiritul lui Husserl, e şi ea o abstracție „metafizică"; una necesară, desigur, împotriva reducerii psihologice şi existențiale a sensului textului; cu toate acestea, o abstracție față de revendicarea primordială a rostirii de către ființă.
Da, toate acestea rămîn de gîndit. Nu împotriva lui Bultmann, şi nici pe lîngă opera lui sau dincolo de ea, ci, într-un fel, pe dedesubtul ei.

365

LIBERTATEA ÎN LUMINA SPERANȚEI

Conceptul de libertate religioasă poate fi abordat în mai multe feluri şi la mai multe niveluri. în ce mă priveşte, voi distinge trei. Ne putem întreba, mai întîi, ce înseamnă libertatea actului de credință; în acest fel, problema se instalează în cîmpul unei discuții psihologice sau antropologice; credința nu va apare însă în specificul ei teologic; va fi tratată ca un fel anume de a crede, iar libertatea actului de credință va fi un caz particular al puterii generale de a alege sau, cum se spune, de a ne face o opinie. La al doilea nivel, ne putem întreba, ca în ştiința politică, ce înseamnă dreptul de a profesa o religie anumită. Nu mai e vorba de o convingere subiectivă ci de exprimarea publică a opiniei. în acest fel, libertatea religioasă e un caz particular al dreptului general de a profesa opinii, fără a avea de suferit din partea puterii publice. Acest drept face parte din pactul politic care instaurează o reciprocitate între dreptul unuia şi al altuia. în ultimă instanță, temeiul acestei libertăți nu constă în puterea psihologică de a alege, ci în recunoaşterea mutuală a voințelor libere în cadrul unei comunități organizată politic. în această politică a libertății, religia figurează ca o mărime culturală, ca o putere publică bine cunoscută, iar libertatea pe care o revendicăm pentru ea e cu atît mai firească cu cît religia nu e beneficiarul ei exclusiv.
La al treilea nivel, pe care voi încerca să mă situez, libertatea religioasă semnifică *calitatea de libertate care aparține fenomenului religios ca atare.* Pentru această libertate avem o hermeneutică în măsura în care fenomenul religios nu există decît prin procesul istoric al interpretării şi reinterpretării cuvîntului care-i dă naştere. înțeleg prin urmare hermeneutica libertății religioase ca pe o explicitare a semnificațiilor libertății ce însoțesc explicitarea cuvîntului fondator, sau, cum se mai spune, a proclamării credinței. Cea de a treia modalitate de a pune

366

problema nu le exclude pe celelalte două. Sper că voi putea demonstra că această calitate de libertate, dezvoltată prin proclamare şi interpretare, recapitulează gradele anterioare ale libertății, în măsura în care se referă la ceea ce numesc, de pe acum, înfăptuirea Discursului libertății. Puterea de recapitulare va fi preocuparea mea constantă. într-adevăr, misiunea filosofului îmi pare a se distinge de cea a teologului, şi anume în felul următor: funcția teologiei biblice e de a dezvolta propăvăduirea în con-ceptualitatea ei proprie; ea face critica predicării, în acelaşi timp pentru a o confrunta cu originea ei şi pentru a o încadra într-o înlănțuire sem-nificantă, într-un discurs de un anumit gen, conform coerenței interne a propăvăduirii. Chiar dacă e creştin, filosoful are o sarcină diferită; nu sînt de părere că pune în paranteză ce a auzit şi ce crede; căci cum am putea filosofa într-o astfel de stare de abstracție ce se referă la cele esențiale? Nu cred nici că trebuie să-şi subordoneze filosofia teologiei, într-o relație ancilară. între abținere şi capitulare există o cale autonomă, pe care am numit-o *abordare filosofică.*
Iau cuvîntul „abordare" în sensul puternic al aproximării. Prin el, înțeleg strădania neîncetată a discursului filosofic de a se pune în relație de proximitate cu discursul kerigmatic şi teologic. Acest efort de gîndire e unul ce pleacă de la ascultare, fiind aşadar autonom față de gîndirea responsabilă. E o reformă neîncetată a gîndirii, însă în limitele simplei rațiuni; „convertirea" filosofului e o convertire în filosofie şi la filosofie, conform unor exigențe interne. Dacă nu există decît un *logos,* cel al lui Isus nu îmi cere altceva, ca filosof, decît o utilizare a rațiunii mai întreagă şi mai reuşită; nu mai mult decît rațiunea, însă rațiunea *întreagă.* Să repetăm acest cuvînt: rațiunea întreagă; căci modul problematicii noastre e tocmai problema integralității gîndirii.
Iată prin urmare cum vom proceda. Mai întîi aş dori să schițez ceea ce recunosc că e, în calitatea de ascultător al Cuvîntului, propăvăduirea libertății. Apoi, voi încerca să arăt - şi acesta va fi obiectul principal al comunicării - ce fel de discurs asupra libertății poate articula filosofia, după discursul psihologic şi cel politic, în măsură să merite numele de discurs asupra libertății religioase. Acest discurs omolog e discursul religiei în limitele simplei rațiuni.

367

I. PROPĂVĂDUIREA LIBERTĂȚII

La început, Evanghelia nu-mi vorbeşte de libertate;îmi vorbeşte de libertate doar prin faptul că-mi

vorbeşte de altceva: „adevărul ne va '< elibera", spune Ioan.
De unde trebuie aşadar plecat, dacă nu de la libertate? în ce mă priveşte, am fost foarte frapat, cucerit chiar, de interpretarea escatologică pe care Jurgen Moltmann o face propăvăduirii creştine, în lucrarea lui *Teologia speranței.* După cum ştim, Johannes Weiss şiAlbert Schweitzer sînt la originea reinterpretării întregului Nou Testament, plecînd de la predicarea împărăției lui Dumnezeu şi a lucrurilor de pe urmă, şi rupînd astfel tradiția lui Isus moralizator, care era cea a exegeților liberali. Atunci însă, dacă predicarea lui Isus şi a Bisericii primitive procedează dintr-un nucleu escatologic, trebuie să reajustăm întreaga teologie conform normelor escatologiei, şi să încercăm de a face din discursul asupra lucrurilor de pe urmă un fel de apendice mai mult sau mai puțin facultativ la o teologie a Revelației axată pe noțiunea unui *logos* şi a unei manifestări care nu datorează nimic lucrurilor de pe urmă.
Această revizuire a conceptelor teologice plecînd de la exegeza Noului Testament centrată pe predicarea împărăției Cerurilor îşi găseşte confirmarea în revizuirea paralelă a teologiei Vechiului Testament, inspirată de Martin Buber, care insistă asupra opoziției masive dintre Dumnezeul promisiunii - Dumnezeul pustiului şi al peregrinării - şi zeii religiilor „epifanice". Această opoziție sistematizată merge foarte departe. Religia „numelui" se opune celei a „idolilor" asemenea religiei Dumnezeului ce soseşte față de religia Dumnezeului manifestării prezente. Prima dă naştere unei istorii, a doua consacră o natură plină de zei. Cît despre istorie, ea e mai puțin experiență a schimbării lucrurilor cît tensiune creată de aşteptarea unei împliniri; istoria e speranța unei istorii, căci orice împlinire e percepută ca o confirmare, ca un gaj şi ca o relansare a promisiunii; aceasta propune un spor, un „nu încă" care întreține tensiunea istoriei'.
[1] Nu am reținut din studiile exegetice ale Vechiului Testament decît nucleul promisiunii în măsura în care el dă naştere unei viziuni istorice.Ar trebui să distingem în interiorul schemei generale a promisiunii, profeția şi speranța intraistorică a escatologiilor ulterioare, şi printre ele Apocalipsurile propriu-zise, care duc dincolo de istorie termenul final al oricărei amenințări şi aşteptări. Dacă însă aceste distincții şi opoziții - îndeosebi cele dintre escatologiile mondene şi cele transcendente - sînt esențiale în

Această constituire temporală a „promisiunii" trebuie să ne orienteze acum în interpretarea Vechiului Testament. La o primă vedere, am putea crede că învierea, care e sufletul propăvăduirii creştine, a epuizat categoria de promisiune umplînd-o. Ceea ce mi-a părut cel mai interesant în cristologia lui Moltmann e efortul lui de a reaşeza predicarea centrală a învierii într-o perspectivă escatologică, lucru capital pentru ceea ce vom spune mai jos în legătură cu libertatea în lumina speranței. Am putea crede că învierea e un eveniment trecut prin excelență. Ne putem gîndi la interpretarea hegeliană a mormîntului gol, memorial al nostalgiei, în cel mai bun caz, o putem aduce în categoria prezentului, prin-tr-o aplicare la noi înşine, la omul nou, cum se întîmplă în interpretarea existențială a lui Bultmann.
Cum să interpretăm învierea în termeni de speranță, de promisiune, de viitor? Moltmann încearcă acest lucru replasînd învierea, în întregime, în teologia ebraică a promisiunii şi sustrăgînd-o schemelor elenistice ale epifaniilor veşniciei. Interpretată printr-o teologie a promisiunii, învierea nu e un eveniment care desăvîrşeşte, împlinind profeția, ci unul care deschide, deoarece întăreşte promisiunea confirmmd-o. învierea e semnul faptului că, de acum, promisiunea aparține tuturor; sensul ei e în viitor, în moartea morții, în învierea din morți a tuturor. Dumnezeul care se atestă nu e prin urmare Dumnezeul care există, ci Dumnezeul care vine. Adverbul *deja* al învierii îl pregăteşte pe *nu încă* al recapitulării finale. Acest sens e însă mascat în cristologiile greceşti, care au făcut din întrupare manifestarea temporală a ființei eterne, etern prezentă, ascunzînd astfel semnificația principală, anume că Dumnezeul
teologia Vechiului Testament, ele sînt mai puțin importante pentru sensul filosofic implicit, şi anume pentru structura de orizont a istoriei. Orizontul e, în acelaşi timp, ceea ce limitează aşteptarea şi ceea ce se deplasează odată cu călătorul. Pentru imaginație, distincția dintre o speranță în istorie şi una în afara istoriei e fundamentală. Tocmai de aceea, Gerhard von Rad ne invită să deplasăm linia de împărțire dintre profeție şi escatologie, în *Teologia tradițiilor,* mesajul profeților trebuie numit escatologic de îndată ce consideră vechile baze istorice ale mîntuirii ca nule şi goale de conținut. Nu vom numi aşadar escatologie orice expresie a credinței într-un viitor, chiar dacă e vorba de un viitor al instituțiilor sacre; învățătura profetică nu merită să fie numită escatologică decît dacă profeții îl scot pe Israel din siguranța vechilor acțiuni salvatoare, deplasînd baza mîntuirii, dintr-o dată, înspre acțiunea viitoare a lui Dumnezeu. Iar opoziția nu e niciodată completă, în măsura în care actele de eliberare, anunțate ca noi, sînt reprezentate prin analogie cu actele salvatoare din trecut: Pămîntul nou, David cel "ou, noul Sion, noul exod, noua alianță.

promisiunii, al lui Avraam, Isaac şi lacov s-a apropiat şi s-a revelat ca Cel ce vine pentru noi. Mascată de religia epifanică, învierea a devenit garanția oricărei prezențe a divinității în lumea prezentă: prezență culturală, prezență mistică. Sarcina hermeneuticii învierii e de a-i reda acesteia potențialul de speranță, de a spune viitorul învierii. Semnificația învierii rămîne suspendată atîta timp cît nu e împlinită într-o nouă creație, într-o nouă totalitate a ființei. A cunoaşte învierea lui Isus înseamnă a intra în mişcarea speranței în învierea din morți şi a aştepta o nouă creație *ex nihilo,* în afara morții.

Dacă acesta e sensul speranței la nivelul discursului ei, cel al unei hermeneutici a învierii, ce se întîmplă cu libertatea, dacă şi ea trebuie convertită la speranță? Ce este libertatea *în lumina* speranței? Iată ce e, într-un cuvînt: sensul existenței mele în lumina învierii, adică al existenței pusă în dinamica pe care am numit-o viitorul învierii lui Isus. în acest sens, *hermeneutica libertății religioase e o interpretare a libertății conformă cu interpretarea învierii, în termeni de promisiune şi de speranță.* Ce înseamnă aceasta?
Formula de mai sus atestă faptul că aspectele psihologice, etice şi chiar politice nu sînt absente; nu sînt însă originale, deoarece nu sînt originare. Hermeneutica constă în descifrarea trăsăturilor originare în expresia lor psihologică, etică şi politică, apoi în coborîrea de la aceste expresii la nucleul, pe care-1 voi numi kerigmatic, al libertății în lumina speranței.
într-adevăr, putem vorbi în termeni psihologici de alegere a unei alternative radicale, pentru viață sau împotriva ei: în acest sens, avem texte ce ne fac să ne gîndim la o concepție filosofică despre libertatea de a alege, de pildă în *Deuteronom:* „Astăzi iau ca martor împotriva voastră cerul şi pămîntul; şi vă propun viața sau moartea, binecuvîntarea sau blestemul. Alege viața, pentru ca tu şi urmaşii tăi să trăiți iubindu-1 pe Iahve, Dumnezeul tău, ascultîndu-i glasul, fiindu-i credincioşi". Predicarea Botezătorului, şi încă şi mai mult cea a lui Isus, sînt un apel care dau naştere unei *decizii,* iar aceasta poate fi transcrisă în alternativa: sau..., sau... Ştim cum a fost exploatată tema deciziei existențiale, de la Kierkegaard la Bultmann. Interpretarea existențială a Bibliei nu a fost însă destul de atentă la specificul acestei alageri; s-ar putea chiar să marcheze o subtilă eliminare a dimensiunii escatologice şi o reîntoarce: la filosofia prezentului etern. în orice caz, riscul de a reduce bogat conținut al escatologiei la un fel de instantaneism al deciziei prezent pe seama aspectelor temporale, istorice, comunitare şi cosmice conținu
370
în speranța învierii e mare. Dacă vrem să exprimăm în termeni psihologici nimeriți libertatea în lumina speranței va trebui să vorbim, tot ca şi Kierkegaard, de *pasiunea posibilului,* ce reține în formula ei marca viitorului pe care promisiunea o pune asupra libertății. în meditația asupra libertății e bine să tragem concluziile *antitezei* lui Moltmann între religia promisiunii şi religia prezenței, şi de asemenea să prelungim dezbaterea cu religiile teofanice ale Orientului într-o dezbatere cu întregul elenism, în măsura în care acesta procedează din celebrarea par-menidiană a lui „El este". Astfel, nu doar Numele trebuie opus idolilor ci şi acel „El vine" din Scriptură lui „El este" din poemul lui Parmenide. Această linie de despărțire va separa, de acum, două concepții despre timp şi, prin ele, două concepții despre libertate. „El este" parmenidian evocă o etică a prezentului etern, care rezistă doar printr-o continuă contradicție între, pe de o parte, detaşarea şi smulgerea din lucrurile trecătoare sau distanțarea şi exilarea în cele veşnice şi, pe de altă parte, consimțirea necondiționată la ordinea totală. Stoicismul e, fără îndoială, expresia desăvîrşită a acestei etici a prezentului; pentru stoici, prezentul e singurul timp al mîntuirii; trecutul şi viitorul sînt obiectul unei discreditări identice; prin aceasta, speranța intră în aceeaşi categorie cu teama, fiind o tulburare, o agitație ce procedează dintr-o opinie revocabilă, şi referindu-se la relele iminente sau la binele din viitor. *Nec spe - nec metu* („nici cu speranță - nici cu teamă"), va spune şi Spinoza. Şi astăzi poate, partea de inspirație spinozistă a filosofiei contemporane ne readuce la înțelepciunea prezentului prin bănuială, demistificafe şi pierderea iluziilor. Nietzsche vorbeşte de dragostea destinului şi pronunță un da etern în fața existenței, iar Freud reintroduce în principiul de realitate Necesitatea din tragedie, pe *anănke.* Ei bine, speranța e opusă diametral primatului necesității, fiind pasiunea posibilului. Ea se leagă de imaginație în măsura în care aceasta e puterea posibilului şi o predispoziție a ființei la tot ce e radical nou. Libertatea în lumina speranței exprimată în termeni psihologici nu e altceva decît imaginația creatoare a posibilului.
Putem vorbi însă de ea şi în termeni etici, subliniindu-i caracterul de supunere şi de solicitudine în ascultarea celuilalt. Libertatea înseamnă „a urma" *(Folgen).* Pentru vechiul Israel, legea e calea ce duce de la promisiune la împlinire. Alianță, Lege, Libertate - ca facultate de a ne supune sau nu - sînt aspecte derivate ale promisiunii. Legea impune *igebietet)* ceea ce promisiunea propune *(bietet).* Comanda apare astfel
371
ca figură etică a promisiunii. De la sfîntul Pavel însă, ascultarea nu mai e descrisă în termeni de lege; semnul efectivității promisiunii nu mai e supunerea la lege ci învierea.
Cu toate acestea, o nouă etică marchează legătura libertății cu speranța; ceea ce Moltmann numeşte etica *trimiterii (Sendung). Promissio* înveleşte o *missio;* în trimitere, obligația care angajează prezentul procedează din promisiune şi deschide viitorul. Trimiterea semnifică însă cu totul altceva decît o etică a datoriei; tot aşa cum pasiunea posibilului semnifică altceva decît un arbitrar. Cunoaşterea practică a unei „misiuni" e de nedespărțit de descifrarea semnelor noii creații, de caracterul *ten-dențial* al învierii, cum spune tot Moltmann.

Acesta ar fi echivalentul etic al speranței; trimiterea şi pasiunea posibilului erau echivalentul ei psihologic. A doua trăsătură a libertății în lumina speranței ne îndepărtează şi mai mult decît prima de interpretarea existențială, prea mult centrată asupra deciziei prezente; căci etica trimiterii are implicații comunitare, politice şi chiar cosmice pe care decizia existențială, centrată pe interioritatea personală, tinde să le şteargă. O libertate dechisă asupra noii creații e într-adevăr mai puțin centrată pe subiectivitate, pe autenticitatea personală, şi mai mult pe dreptatea socială şi politică. Ea invocă reconcilierea, care tinde să se înscrie în recapitularea tuturor lucrurilor.
Aspectul psihologic şi cel etico-politic al libertății în lumina speranței sînt expresii secunde ale unui nucleu de sens care e centrul kerigmatic al libertății, căruia vom încerca să-i aplicăm o abordare filosofică.
Voi începe astfel: „libertatea creştină" - pentru a relua un titlu al lui Luther - e apartenența existențială la ordinea învierii. Acesta e elementul specific. El se poate exprima în două categorii, asupra cărora am reflectat şi lucrat în repetate rînduri, şi care leagă în mod expres libertatea de speranță: categoria lui „în pofida a..." şi cea a lui „cu atît mai mult". Ele sînt reversibile una în cealaltă, la fel ca „liber de..." şi „liber pentru..." la Luther.
Căci „în pofida a...„ e un „liber de...", însă conform speranței, iar „cu atît mai mult" e un „liber pentru...", tot după speranță.
în pofida a ce? Dacă învierea e înviere din morți, orice speranță şi orice libertate sînt în pofida morții. Aici avem un hiat care face din noua creație unaex *nihilo.* Hiatul e atît de adînc încît identitatea lui Isus înviat
372
din morți şi cea a lui Isus răstignit e marea problemă a Noului Testament. Această identitate nu e sigură; nu e confirmată de apariții, ci doar de cuvîntul Celui înviat: „sînt eu, acelaşi". Propăvăduirea o anunță ca pe o veste bună: „Domnul viu al Bisericii e acelaşi cu Isus de pe cruce". Aceeaşi problemă a identității are un echivalent în Sinoptici: cum să relatăm învierea? La drept vorbind nu o putem face; discontinuitatea relatării e aceeaşi ca şi în predicare. Şi în relatare apare hiatul dintre cruce şi apariția Celui înviat: semnul lui e mormîntul gol.
Care sînt consecințele acestui fapt asupra libertății? Orice speranță va fi marcată de semnul discontinuității între ceea ce se îndreaptă spre moarte şi ceea ce o neagă. Tocmai de aceea, ea contrazice realitatea actuală. Ca speranță în înviere, speranța e contradicția vie a propriului ei principiu. Plasat sub semnul crucii şi al morții. Sau, cum spun unii reformatori, într-o exprimare admirabilă: *împărăția lui Dumnezeu e ascunsă în contrariul ei,* crucea. Dacă legătura dintre cruce şi înviere e una paradoxală, şi nu o mediere logică, libertatea în lumina speranței nu mai e doar libertate a posibilului ci, mai profund, libertate pentru negarea morții şi pentru descifrarea semnelor învierii în aparența contrară a morții.
Sfidarea morții e însă, la rîndul ei, replica sau reversul unui elan de viață şi a unei perspective de creştere pe care le exprimă foarte bine acel *cu atît mai mult* al lui Pavel. Aici ating reflecția mea precedentă asupra interpretării mitului pedepsei, în care opuneam logicii echivalenței, care c logica pedepsei prin excelență, logica supraabundenței: „Harul lui Dumnezeu nu seamănă însă cu păcatul nostru. Dacă prin greşeala unui smgur om au pierit mulțimile, cu atît mai mult harul lui Dumnezeu şi darul adus de un singur om, Isus Cristos, s-au răspîndit cu îmbelşugare printre oameni... Şi dacă într-adevăr moartea a intrat în lume prin păcatul unuia singur, cu atît mai mult cei ce primesc din belşug harul şi darul dreptății vor împărați în viață datorită unuia singur, Isus Cristos... Legea a apărut pentru ca greşeala să se înmulțească; iar acolo unde păcatul s-a răspîndit, harul a crescut" *{Romani,* 5,12-20). Această logică a surplusului şi a excesului e simultan nebunia crucii şi înțelepciunea învierii; înțelepciune exprimată printr-o *economie a supraabundenței,* pe care trebuie să o descifrăm în viața de zi cu zi, în muncă, în timpul liber, în politică şi în istoria lumii. A fi liber înseamnă a ne simți şi a şti că aparținem acestei economii, a fi „la noi acasă" în ea. „în pofida a...", care ne pregăteşte pentru dezmințire, e doar reversul, fața întunecată a
373
bucuriei din „cu atît mai mult" prin care libertatea se simte, se ştie şi se vrea solidară cu aspirația la mîntuire a întregii creații.
Cu cea de a treia trăsătură se adînceşte distanța dintre interpretarea escatologică a libertății şi cea existențială, care o închide în experiența deciziei prezente, interioare, subiective. Libertatea în lumina speranței în înviere are şi ea o expresie personală, însă, mai mult încă, una comunitară, istorică şi politică, în dimensiunea aşteptării învierii tuturor.
Vom căuta acum să dăm o aproximare filosofică nucleului kerigmatic al speranței şi al libertății.

II. APROXIMAREA FILOSOFICĂ A LIBERTĂȚII ÎN LUMINA SPERANȚEI

Abordînd misiunea proprie filosofului, voi reaminti ce am spus introducere în legătură cu aproximarea, în discursul filosofic, a pro-păvăduirii speranței. Această apropiere e, cum am arătat, o muncă de

solicitudine şi o lucrare autonomă deopotrivă; a gîndi în lumina a ceva şi a gîndi liber. Cum e posibil acest lucru?
Există, îmi pare, în propăvăduirea speranței, o înnoire de sens şi exigență de inteligibilitate care creează, în acelaşi timp, distanța şi misiunea aproximării.
O înnoire de sens pe care Moltmann o subliniază opunînd promisiunea *logos-ului* grec; speranța începe ca o „a-logică". Ea apare brusc într-o ordine închisă, şi deschide o carieră de existență şi de istorie. Pasiunea posibilului, trimitere şi exod, dezmințirea realității morții, riposta supraabundenței de sens la abundența de non-sens - tot atîtea semne ale unei *noi* creații, a cărei noutate ne ia pe neaşteptate în sensul propriu al cuvîntului. în izbucnirea ei, speranța e „aporetică", nu prin lipsă ci prin exces de sens. învierea ne surprinde, fiind un surplus față de realitatea părăsită de Dumnezeu.
Dacă însă această noutate nu ne-ar da de gîndit, speranța, ca şi credința, ar fi un strigăt, o fulgurație fără urmări; nu ar exista escatologie, doctrină a lucrurilor de pe urmă, dacă noutatea lucrurilor noi nu s-ar explicita printr-o reluare nedefinită a semnelor şi dacă nu ar putea fi verificată prin „seriozitatea" unei interpretări care desparte, odată pentru totdeauna, speranța de utopie. Iată de ce exegeza speranței prin mijlo-
374
cirea libertății, aşa cum am schițat-o, e, deja, o modalitate de *a gîndi* conform speranței. Pasiunea posibilului trebuie să se angreneze în tendințe reale, trimiterea într-o istorie pătrunsă de rațiune şi supraabundența în semnele învierii, peste tot unde acestea pot fi descifrate. Trebuie prin urmare ca învierea să-şi desfăşoare propria ei logică, care face să eşueze logica repetării.
Nu putem rămîne aşadar la simpla opoziție nedialectică dintre promisiune şi logosul grec, căci dacă am face-o nu am putea spune, asemenea teologilor, *spero ut intelligam* („sper ca să înțeleg").
Despre ce înțelegere e însă vorba?
La sfîrşitul introducerii, sugeram o direcție posibilă a cercetării, arătînd că discursul despre libertate al filosofului, care s-ar putea apropia de propăvăduire, devenind omolog cu aceasta, e discursul religiei în limitele simplei rațiuni.
Fraza sună kantian şi „anunță culoarea" a ce va urma. Kantianismul pe care vreau să-1 dezvolt trebuie însă, paradoxal, mai degrabă construit decît repetat; ar fi un fel de kantianism posthegelian, dacă ar fi să luăm de la Eric Weil o expresie pe care acesta şi-o aplică chiar lui.
Eu îi asum paradoxul, pentru motive filosofice şi teologice în acelaşi timp.
Mai înrîi, pentru motive filosofice: cronologic, Hegel soseşte după Kant, însă noi, cititori tîrzii, mergem de la unul la celălalt; în noi, ceva din Hegel a învins ceva din Kant, însă ceva din Kant 1-a învins pe Hegel, deoarece sîntem la fel de radical posthegelieni pe cît sîntem postkantieni. După mine, acest schimb şi această permutare structurează discursul filosofic din zilele noastre. De aceea, misiunea noastră e de a le gîndi tot mai bine gîndindu-le împreună, unul împotriva celuilalt şi unul prin celălalt. Chiar dacă începem să gîndim altceva, „a-i gîndi mai bine pe Kant şi pe Hegel" aparține, într-un fel sau în altul, lui „a gîndi altfel decît Kant şi Hegel".
Aceste considerații „epochale", interne filosofiei, se întâlnesc cu un alt gen de reflecție, care se referă la ceea ce am numit aproximare, aducere în proximitate. Apropierea unei gîndiri kerigmatice provoacă, îmi pare, „efecte de sens" la nivelul discursului filosofic însuşi, care iau adesea imaginea unei dislocări şi a unei refaceri a sistemelor. Tema speranței îndeosebi are o calitate *fisurantă* față de sistemele închise, şi o putere de *reorganizare* a sensului; prin aceasta, ea îndeamnă la schimburile şi la permutările de care vorbeam mai sus.
375
Eu văd convergînd spre ideea unui kantianism posthegelian restructurările spontane ale memoriei noastre filosofice, şi cele care procedează prin ricoşeu din propăvăduirea speranței asupra problematicii filosofice şi asupra structurilor discursului ei.
Calea pe care vă propun să o explorăm se deschide prin importanta distincție instituită de filosofia kantiană între intelect şi rațiune. Această distanță ascunde un potențial de sens căruia aş dori să-i arăt congruența cu *intellectusfidei etspei*(„înțelegerea credinței şi a speranței"). Cum? Mai ales prin funcția de orizont pe care o asumă rațiunea în constituirea cunoaşterii şi a voinței. Altfel spus, merg direct spre partea dialectică a celor două Critici kantiene: dialectica rațiunii teoretice, dialectica rațiunii practice. O filosofie a limitelor care e, în acelaşi timp, o exigență practică de totalizare, iată după mine, replica filosofică a propăvăduirii speranței, aproximarea filosofică cea mai strînsă a libertății în lumina speranței. în sens kantian, dialectica e partea kantianismului care nu numai că supraviețuieşte criticii hegeliene, dar supraviețuieşte şi hegelianismului în întregimea lui. în ce mă priveşte, îi las bucuros criticii hegeliene etica datoriei, care îmi pare că a fost corect caracterizată de către Hegel ca o gîndire abstractă, ca o gîndire a intelectului. împreună cu *Enciclopedia* şi cu *Principiile filosofiei dreptului,* accept că „moralitatea" formală e doar un segment al unei traiectorii mai vaste, cea a realizării libertății. Definită în aceşti termeni, mai degrabă hegelieni decît kantieni, filosofia voinței nu începe, şi

nici nu se încheie, prin forma datoriei; ea începe printr-o înfruntare de voințe în legătură cu lucruri ce pot fi însuşite. Prima ei cucerire nu e datoria ci contractul, adică dreptul abstract. Momentul moralității e doar un moment reflexiv infinit, momentul interiorității care face să apară subiectivitatea etică. Sensul acesteia nu e însă în abstracția unei forme separate, ci în constituirea ulterioară a comunităților concrete: familia, colectivitatea economică, comunitatea politică. Aici recunoaştem demersul *Enciclopediei* şi al *Principiilor filosofiei dreptului:* de la sfera dreptului abstract la cea a moralității subiective şi abstracte, apoi la sfera moralității obiective şi concrete. Această filosofie a voinței, care trece prin toate nivelurile de obiectivare, de universalizare şi de realizare e, pentru mine, adevărata filosofie a voinței, mult mai mult decît slaba determinare a lui *Wille* prin forma imperativului, în filosofia kantiană. Măreția ei ține de diversitatea problemelor pe care le traversează şi pe care le rezolvă: unirea dorinței cu cultura, a psihologiei cu politica, a subiectivului cu universalul. Toate
376
filosofiile voinței, de la Aristotel la Kant, sînt asumate şi subsumate. Marea filosofie a voinței e, cred eu, o rezervă inepuizabilă de descrieri şi de medieri. încă nu am epuizat-o. Teologia speranței nu se poate dispensa de dialogul cu ea, căci problema *efectuării* libertății îi e foarte apropiată.
Şi totuşi Kant rămîne, ba chiar îl depăşeşte pe Hegel dintr-un anumit punct de vedere, care e esențial pentru dialogul nostru dintre teologia speranței şi filosofia rațiunii. Hegel pe care-1 resping e filosoful retro-specției, care nu numai că însoțeşte dialectica spiritului, dar care îi resoarbe acesteia raționalitatea într-un sens deja apărut. Discordanța dintre *intellectusfidei et spei* şi Hegel îmi e clară atunci cînd citesc vestitul text care încheie *prefața Principiilorfilosofiei dreptului:* „Dacă e să adăugăm un ultim cuvînt în legătură cu pretenția de a arăta cum trebuie să fie lumea, vom arăta că, în orice caz, filosofia soseşte întotdeauna prea tîrziu. Ca gîndire despre lume, ea apare doar atunci cînd realitatea a încheiat procesul formării ei. Istoria ne arată, cu aceeaşi necesitate, ceea ce ne învață conceptul; idealul apare în fața realului la vremea maturității ființelor, reconstituindu-1 în forma unui imperiu de idei după ce 1-a surprins în substanța lui. Iar cînd filosofia îl zugrăveşte în tonuri gri, o manifestare a vieții e deja le vîrsta bătrîneții. Nu putem întineri cu gri peste gri, ci doar să o cunoaştem. Bufnița Minervei îşi ia zborul doar la începutul asfințitului". „Filosofia apare întotdeauna prea tîrziu"; dar rațiunea?
Această întrebare mă trimite înapoi, de la Hegel la Kant, la un Kant care nu mai e prizonierul eticii imperativului, ci care, la rîndul lui, îl cuprinde pe Hegel: filosoful dialecticii, al celor două *Dialectici.* Ambele au o aceeaşi mişcare şi adîncesc o distanță identică, instituind o tensiune care face din kantianism o filosofie a limitelor, nu una a sistemului; distanță care apare chiar cu prima distincție, decisivă, între *Denken,* gîndirea lucrurilor necondiționate, şi *Erkennen,* gîndirea prin obiecte, care procedează de la condiționat la condiționat. Cele două dialectici rezultă tocmai din distanța inițială *dintreDenhen* şi *Erkennen;* iar odată cu ele, ia naştere şi întrebarea care pune în mişcare filosofia religiei: ce îmi e îngăduit să sper? Vom studia, acum, secvența *Dialectica rațiunii pure - Dialectica rațiunii practice - Filosofia religiei.*
Prima e necesară celei de a doua şi celei de a treia, deoarece introduce, chiar în inima gîndirii necondiționatului, critica iluziei transcendentale, indispensabilă pentru *intellectus spei.* Domeniul speranței e coextensiv cu regiunea iluziei transcendentale.
377
Sper acolo unde mă înşel cu necesitate, fabricînd obiecte absolute: eu, libertate, Dumnezeu. în acest sens, nu s-a subliniat încă îndeajuns faptul că critica paralogismului şi a subiectivității e la fel de importantă ca cea a antinomiei libertății şi, desigur, ca cea a dovezilor existenței lui Dumnezeu. Sofismele substanțialității lui „Eu" au, şi în zilele noastre, un relief deosebit, după critica nietzscheană şi freudiană a subiectului; , nu e lipsit de importanță că-i găsim rădăcinile şi sensul filosofic în dialectica kantiană. Aceasta a condamnat dinainte orice pretenție de dogmatizare e existenței personale, şi îndeosebi a persoanei; persoana se manifestă doar în actul practic care constă în a o trata ca pe o finalitate, şi nu cape un mijloc. Conceptul kantian de iluzie transcendentală, aplicat la obiectul religios prin excelență, e de o fecunditate filosofică neepuizată; el întemeiază o critică radical diferită de cea a lui Feuerbach şi a lui Nietzsche: iluzia transcendentală e posibilă pentru că există o gîndire legitimă a necondiționatului; ea nu e rezultatul proiectării umanului în divin, ci dimpotrivă al umplerii gîndirii necondiționatului după modul obiectului empiric. Iată de ce Kant poate spune: nu experiența limitează rațiunea, ci rațiunea limitează pretenția sensibilității de a extinde cunoaşterea empirică, fenomenală, spațio-temporală, la ordinea numenală.
Această mişcare - gîndirea necondiționatului, iluzia transcendntală, critica obiectelor absolute - e esențială pentru înțelegerea speranței. Ea constituie o structură în cadrul căreia pot fi reluate descrierile şi reprezentările epocii posthegeliene. Filosofia kantiană se îmbogățeşte, iar ateismul, în schimb, dacă e reluat prin filosofia kantiană a iluziei transcendentale, se dezbără de o altă iluzie - iluzia antropologică.

Ce aduce *nouDialectica raţiunii practice* ? Transpunerea voinţei de la ceea ce am putea numi structura închisă a raţiunii pure. Această a doua etapă priveşte de aproape reflecţia noastră asupra înţelegerii speranţei. *Dialectica raţiunii practice* nu adaugă, într-adevăr, nimic la principiul moralităţii, definit prin imperativul formal; nu adaugă mai mult la cunoaşterea datoriei decît *Dialectica raţiunii pure* cunoaşterii lumii. Ii dă în schimb voinţei o *intenţie - dieAbsicht aufs hochste Gut* („intenţia îndreptată spre binele suprem"). Aceasta e expresia, în planul datoriei, a cererii, e exigenţei - *Verlangen* - care constituie raţiunea pură în utilizarea ei speculativă şi practică; raţiunea „cere totalitatea absolută a condiţiilor pentru un condiţionat dat" (începutul dialecticii din *Critica raţiunii practice).* în acelaşi timp, filosofia voinţei îşi primeşte adevărata
semnificaţie: nu se epuizează în raportul dintre maximă şi lege, dintre arbitrar şi voinţă. Apare o a treia dimensiune: arbitrar - lege - vizarea totalităţii. Ceea ce cere voinţa e numit de Kant „obiectul întreg al raţiunii pure practice". Mai scrie şi: „totalitatea necondiţionată a obiectului raţiunii pure practice, adică al voinţei pure"; faptul că îi aplică denumirea de „bine suprem" nu trebuie să ne ascundă noutatea demersului: conceptul de bine suprem e, simultan, curăţit de orice speculaţie prin critica iluziei transcendentale, şi evaluat prin problematica raţiunii practice, adică a voinţei. Prin acest concept e gîndită *împlinirea voinţei.* El stă prin urmare pe locul cunoaşterii absolute a lui Hegel. Mai precis, el nu produce o cunoaştere, ci o exigenţă care, cum vom vedea mai jos, are ceva comun cu speranţa. Avem presentimentul acestor lucruri prin rolul jucat de ideea de totalitate; binele suveran nu e doar binele suprem (nesubordonat), ci binele complet, întreg *(ganz und vollendete).* Or, această totalitate nu e dată ci cerută; nu poate fi dată, deoarece critica iluziei transcendentale o însoţeşte neîncetat, şi de asemenea pentru că raţiunea practică, în dialectica ei, instituie o antinomie nouă. Ea cere, într-adevăr, ca fericirea să se adauge moralităţii; şi de asemenea să se adauge obiectului intenţiei ei, pentru ca acesta să fie întreg, ceea ce a exclus din principiul ei, pentru ca acesta să rămînă pur.
Iată de ce apare un nou fel de iluzie: nu teoretică ci practică: cea a unui hedonism subtil care ar reintroduce un interes în moralitate, sub pretextul fericirii. în această idee a antinomiei raţiunii practice eu văd o a doua structură utilă unei critici a religiei, aplicată unor aspecte pulsionale, ca la Freud. Kant ne furnizează mijloacele de a gîndi această critică a „hedonismului" în religie - recompensă, consolare etc. - prin dialectica foarte strînsă în care se confruntă plăcerea, bucuria, satisfacţia, mulţumirea, beatitudinea. în acest fel, conexiunea - *Zusammenhang* -între moralitate şi fericire trebuie să rămînă o sinteză transcendentă, o unire de lucruri diferite, „specific distincte". Astfel, sensul Beatitudinilor nu poate fi abordat filosofic decît prin ideea unei legături neanalitice între operele omului şi mulţumirea susceptibilă de a satisface dorinţa care-i constituie existenţa. Pentru filosof, această legătură nu e lipsită de raţiune, chiar dacă nu poate fi produsă de voinţa lui; el poate chiar să spună, cu mîndrie: *„Apriori* e necesar să producem binele suprem Prin libertatea voinţei; condiţia de posibilitate a binelui suprem trebuie aşadar să se bazeze pe principiile *apriori* ale cunoaşterii".
378
379
Aceasta e a doua aproximare raţională a speranţei: ea rezidă în *Zu-sammenhang,* în conexiunea necesară, care însă nu e dată ci doar cerută şi aşteptată, între moralitate şi fericire. Nimeni nu a avut, mai mult decît Kant, sensul caracterului transcendent al acestei legături, împotriva întregii filosofii greceşti, căreia i se opune frontal, expediindu-i laolaltă pe epicurieni şi pe stoici: fericirea nu e opera noastră, ci încheierea ei ca un plus.
A treia abordare raţională a speranţei e aceea a religiei, a religiei în limitele simplei raţiuni. Kant apropie în mod expres religia de întrebarea: „ce pot să sper?" Nu ştiu ca vreun alt filosof să fi definit religia prin această întrebare, care se naşte, în acelaşi timp, *în* critică şi *în afara* ei.
în critică, prin mijlocirea vestitelor „postulate"; în afara ei, prin reflecţia asupra răului radical. Noua înlănţuire e atît de puţin facultativă încît conţine, numai ea, implicarea finală a libertăţii în speranţă - implicare la care ne-am referit în prima parte a meditaţiei noastre.
Cum ştim, postulatele sînt credinţe cu caracter teoretic - ce se referă la existenţe -, însă necesarmente dependente de raţiunea practică. Acest statut ar fi scandalos dacă nu l-am stabili în prealabil pe cel al raţiunii practice însăşi, în partea ei dialectică. Raţiunea teoretică ca atare e o postulare, postularea unei împliniri, a unei efectuări totale. Postulatele participă prin urmare la procesul de totalizare pus în mişcare de voinţă prin intenţiile ei finale; ele desemnează o ordine de lucruri viitoare de care ştim că aparţinem; fiecare marchează un moment al instituirii, mai bine spus al instaurării acestei totalităţi care, ca atare, rămîne de construit. Nu am putea prin urmare înţelege adevărata lor natură dacă am vedea în ele revenirea perfidă a obiectelor transcendente al căror caracter iluzoriu a fost denunţat de *Critica raţiunii pure.* Postulatele sînt, desigur, determinări teoretice, însă corespund postulării practice ce constituie raţiunea pură ca pe o exigenţă de totalitate. însuşi cuvîntul postulat nu trebuie să ne păcălească; el exprimă, pe plan epistemologic şi în limbajul modalităţii , caracterul „ipotetic" al credinţei existenţiale învelită de exigenţa de împlinire, de totalitate, care constituie raţiunea practică în

puritatea ei esențială. Postulatele vor fi întotdeauna ferite de alunecarea în „fanatism" şi în „nebunia religioasă" *(Schwărmerei)* prin critica iluziei transcendentale, care joacă față de ele rolul unei morți speculative a lui Dumnezeu. în felul lor, postulatele vorbesc de un Dumnezeu „înviat din morți", însă la modul religiei în limitele simplei rațiuni; ele exprimă implicarea existențială minimă a unei intenții practice, a unei *Absicht,* care nu se poate converti în intuiție intelectuală. „Extinderea" - *Er-*
380
weiterung —, „creşterea" *-Zuwachs* — pe care ele o exprimă nu e una a cunoaşterii şi a cunoştințelor, ci o „deschidere", o *Eroffnung {Critica rațiunii practice);* această deschidere e echivalentul filosofic al speranței. Caracterul propriu al „postulatelor" apare limpede dacă le enumerăm plecînd de la libertate, şi nu de la nemurire sau de la existența lui Dumnezeu. într-adevăr, libertatea e pivotul doctrinei postulatelor; celelalte două sînt complementul sau explicitarea ei. Ne putem mira de faptul că libertatea e postulată în dialectică, în vreme ce e deja implicată în datorie, fiind formulată ca autonomie în analitica *Rațiunii practice.* Libertatea astfel postulată nu e însă identică cu libertatea demonstrată analitic prin datorie. Aici căutăm libertatea postulată; ea are un raport strîns cu speranța, cum vom vedea. Ce spune Kant despre libertate ca obiect al postulatului rațiunii practice? O numeşte „libertatea considerată pozitiv (ca şi cauzalitate a unei ființe în măsura în care ea aparține lumii inteligibile)". Ea are două trăsături caracteristice. Mai întîi, e o libertate efectivă, care *poate* şi care convine „voinței perfecte a unei ființe rezonabile, care ar avea, în acelaşi timp, şi puterea supremă". O libertate care poate fi voință bună; care are prin urmare „realitate obiectivă"; în vreme ce rațiunea teoretică avea doar ideea ei, rațiunea practică îi postulează existența ca fiind aceea a unei cauzalități reale. Vom vedea mai jos în ce fel se articulează problema răului tocmai pe acest punct de eficiență reală. Pe lîngă aceasta, e o libertate care aparține de ceva, care e un *membru* a ceva, care participă. Nu trebuie să ezităm de a apropia acest al doilea aspect de libertatea postulată în cea de a treia formulare, pe care *Temeiurile metafizicii moravurilor* o dădeau imperativului categoric; vorbind de „posibila domnie a finalităților", Kant arăta că această formulare, care e o a treia, încoronează un proces de gîndire care se desfăşoară de la unitatea principiului - unica regulă de universalizare - la pluralitatea obiectelor - persoanele socotite ca finalitate - „iar de aici la totalitatea sau la integralitatea sistemului". Aici e postulată tocmai capacitatea de a exista prin apartenență la un sistem de libertăți. Şi astfel se concretizează „perspectiva" *(Aussicht)* evocată la începutul Dialecticii, o perspectivă „asupra unei ordini a lucrurilor înalte, imuabile, în care ne aflăm deja şi în care sîntem capabili, prin precepte determinate, să ne continuăm existența, conform determinării superioare a rațiunii" *(Critica rațiunii practice).*
lată ce vrem în mod suprem. Că putem însă tot ce vrem atît cît vrem sau că existăm conform acestei dorințe supreme sînt lucruri ce pot fi doar
381
postulate. Libertatea postulată e modalitatea de a exista liber printre libertăți.
Cele două postulate care încadrează libertatea (în succesiunea cele trei părți *ale Dialecticii rațiunii pure,* care merge de la psihologia rațională la cosmologia rațională, şi de la aceasta la telogia rațională) semnifică faptul că libertatea postulată e tocmai libertatea în lumina speranței. Ele nu fac decît să expliciteze potențialul de speranță al postulatului libertății existențiale. Postularea nemuririi nu implică nici o teză sub-stanțialistă sau dualistă despre suflet şi despre existența lui separată; acest postulat dezvoltă implicațiile temporale ale libertății sugerate de textul citat mai sus, care vorbea de ordinea în care sîntem capabili de „a ne continua existența". Nemurirea kantiană e aşadar un aspect al exigenței de efectuare a binelui suprem în realitate; or, această, tem-poralitate, acest „progres ce merge la infinit" nu e în puterea noastră; nu ni-1 putem oferi, nu putem decît să-1 „întîlnim" *(antrefferi).* în acest sens, postulatul nemuririi exprimă aspectul de speranță al postulatului libertății: o propoziție teoretică ce priveşte continuarea şi persistența nedefinită a existenței e echivalentul filosofic al speranței în înviere. Nu din întîmplare Kant îi dă acestei credințe numele de aşteptare - *Er-wartung.* Fiind una practică, rațiunea vizează, aici, la completudine, însă crede, la modul aşteptării şi al speranței, în existența unei ordini în care această completudine poate fi efectivă. Astfel, speranța kerigmatică e abordată prin mişcarea care duce de la exigența practică la postulatul teoretic şi de la cerere la aşteptare: mişcarea care ne face să trecem de la etică la religie.
Or, acest postulat e exact cel dinainte: căci „speranța de a participa la binele suprem" e însăşi libertatea, libertatea concretă, cea care e la ea acasă. Al doilea postulat nu face decît să dezvolte aspectul tempo-ral-existențial al postulatului libertății; aş spune că e dimensiunea de speranță a libertății înseşi. Aceasta nu aparține ordinei finalității şi nu participă la binele suprem decît dacă „speră o continuare neîntreruptă a acestui progres, atît cît durează existența ei şi chiar dincolo de viața aceasta". E remarcabil faptul că, aici, Kant recunoaşte dimensiunea temporală practică, căci filosofia lui nu lasă nici un loc pentru o altă concepție despre timp decît reprezentarea *diaEstetica transcendentală,* adică timpul lumii. Cît despre postulatul al treilea, al existenței lui Dumnezeu, îi

respectăm caracterul de postulat, adică de propoziție teoretică ce depinde de o exigență practică, dacă îl unim strîns cu primul şi cu al
doilea: în vreme ce postulatul nemuririi desfăşoară dimensiunea tem-poral-existențială a libertății, postulatul existenței lui Dumnezeu manifestă libertatea existențială ca pe un echivalent filosofic al darului. Kant nu-şi găseşte locul în conceptul darului, care e o categorie a Sacrului, însă are un concept pentru originea unei sinteze care nu e în puterea noastră; Dumnezeu e „cauza adecvată efectului care se manifestă în fața voinței noastre ca un obiect întreg, şi anume binele suprem". Ceea ce e postulat de *Zusammenhang,* conexiunea într-o ființa care conține principiul acordului între cei doi constituenți ai binelui suprem. Postulatul e însă valabil doar atîta timp cît vrem, din răsputeri, să se realizeze binele suprem. Şi aici aşteptarea se leagă de exigență. Aşteptarea „teoretică" se articulează cu exigența „practică"; e nodul practicului şi al religiosului, al obligației şi al credinței, al necesității morale şi al ipotezei existențiale. Nici aici Kant nu e grec, ci creştin; şcolile greceşti, spune el, nu au rezolvat problema posibilității practice a binelui suprem; ele au crezut că înțelepciunea umană înveleşte, într-o unitate analitică, viața dreaptă şi viața fericită. Sinteza transcendentă a binelui suprem e, dimpotrivă, aproximarea filosofică cea mai strînsă a împărăției lui Dumnezeu după Evanghelii. Kant are chiar şi un cuvînt, care converge cu ceea ce spune Moltmann despre speranță, cînd o numeşte „total nouă": „Morala îşi aşează preceptele (cum, de altfel, trebuie să se întîmple) cu o aşa puritate şi severitate îneît îi ia omului încrederea de a i se conforma cu totul, cel puțin în această viață; în schimb, îl înalță în sensul că putem spera că, dacă acționăm atît de bine cît ne stă în puteri, ceea ce nu ne stă în puteri ne va veni ulterior de altundeva, fie că vom şti sau nu în ce fel. Aristotel şi Platon diferă între ei doar din punctul de vedere al originii conceptelor noastre morale".
Iată aşadar prima origine a întrebării: ce am dreptul să sper? Ea e situată tot în inima filosofiei morale, născută din întrebarea: ce trebuie să fac? Filosofia morală dă naştere filosofiei religiei atunci cînd speranța împlinirii se adaugă conştiinței obligației: „Legea morală cere să facem din binele suprem posibil într-o lume obiectul ultim al conduitei noastre. Insă eu nu pot spera să ajung la el decît prin acordarea voinței mele cu cea a unui creator bun şi sfînt... Prin urmare morala nu e, la drept vorbind, doctrina care ne învață cum să fim fericiți, ci cum să *ne facem vrednici* de fericire. Doar cînd i se adaugă religia intră în noi speranța că vom participa, cîndva, la fericire, în măsura în care vom fi încercat [5]să nu fim nevrednici de ea".
382
383
Dar de ce semnificația filosofică a religiei trebuia să se constituie a doua oară, în afara eticii? Răspunsul la această întrebare ne va face să avansăm cu un nou pas, ultimul, în ceea ce am numit aproximarea filosofică a speranței şi a libertății în lumina speranței. într-adevăr, ceea ce ne sileşte să facem noul nostru demers e considerarea răului; odată cu aceasta, chestiunea libertății reale evocată în postulatele *Rațiunii practice* iese din nou la iveală; problematica răului ne constrînge să legăm, mai strîns decît am putut-o face pînă acum, realitatea efectivă a libertății şi regenerarea care e conținutul însuşi al speranței.
Ceea ce ne învață despre libertate *Eseul asupra răului radical* e că această putere, pe care ne-o impută datoria, e în realitate o lipsă de putere; „înclinația spre rău" a devenit o „natură rea", cu toate că răul e doar un fel de a fi al libertății care-i vine tocmai de la ea. Dintotdeauna, libertatea a ales rău. Răul radical semnifică faptul că contingența maximei rele e expresia unei naturi necesarmente rea a libertății. Această necesitate subiectivă a răului e totodată rațiunea speranței. Ne putem rectifica maximele, pentru că trebuie s-o facem; nu putem însă regenera natura libertății noastre. Această coborîre în abisuri, cum a văzut foarte bine Jaspers, exprimă înaintarea extremă a gîndirii limitelor, care de acum se întinde între cunoaşterea şi puterile noastre. Lipsa de putere semnificată de răul radical apare chiar în locul din care procedează puterea noastră. Şi astfel problema cauzalității reale a libertății noastre e pusă în termeni radicali: problema pe care *Rațiunea practică* o postulează la sfirşitul Dialecticii. „Postulatul" libertății va trebui să traverseze nu numai noaptea cunoaşterii, odată cu criza iluziei transcendentale, ci şi noaptea puterii, odată cu criza răului radical. Libertatea *reală* nu se poate ivi decît ca o speranță dincolo de Vinerea Sfîntă speculativă şi practică. Nicăieri nu sîntem mai aproape de propăvăduirea creştină: speranța e speranță de înviere, de înviere dintre morți. Cunosc foarte bine ostilitatea filosofiei, de la Goethe şi Hegel, față de filosofia kantiană a răului radical. A fost însă ea cu adevărat înțeleasă în raportul ei cu etica? Vreau să spun: nu cu analitica, cu doctrina datoriei, ci cu dialectica, cu doctrina binelui suprem? S-a văzut în ea o proiectare a conştiinței rele, a rigorismului, a puritanismului. în toate acestea e ceva adevărat, iar interpretarea posthegeliană a lui Kant trebuie să aibă în vedere această contestare radicală. în teoria răului radical mai e însă ceva, pe care doar lectura noastră de mai sus a Dialecticii ne îngăduie să-1 discernem: răul radical se referă la libertate în procesul ei de tota-
384

lizare, ca şi în determinarea ei inițială. De aceea, critica moralismului kantian nu lichidează filosofia răului ci o revelează, poate, în semnificația ei adevărată.
Această semnificație apare în urmarea *Religiei în limitele simplei rațiuni.* Nu s-a sublimat încă îndeajuns că doctrina răului nu e încheiată în *Eseul asupra răului radical,* care deschide filosofia religiei, ci că ea o însoțeşte pe aceasta de la un capăt la altul. Răul adevărat, răul răului nu e violarea unei interdicții, subvertirea legii şi neascultarea, ci frauda în lucrarea totalizării. în acest sens, adevăratul rău nu poate apărea decît acolo unde se produce religia, mai precis în cîmpul de contradicții şi de conflicte determinat, pe de o parte, de exigența de totalizare ce constituie rațiunea, totodată teoretică şi practică, şi pe de alta de iluzia ce rătăceşte cunoaşterea, de hedonismul subtil care viciază motivarea morală, în sfîrşit de răutatea ce alterează marile încercări umane de totalizare. Căutarea unui obiect întreg pentru voință e, în adîncul ei, antinomică. Răul răului se naşte chiar în acest loc al antinomiei.
Astfel, răul şi speranța sînt mai legate unul de cealaltă decît am putea crede; dacă răul răului apare pe drumul totalizării, el nu apare decît într-o patologie a speranței, ca o pervertire inerentă problematicii împlinirii şi totalizării. Pe scurt, adevărata răutate a omului apare doar în Stat şi în Biserică, instituții de adunare laolaltă, de recapitulare şi de totalizare.
înțeleasă astfel, doctrina răului radical poate furniza o structură unor noi figuri ale alienării, altele decît iluzia speculativă sau chiar decît dorința de consolare - alienării în forțe culturale precum Biserica sau Statul. într-adevăr, expresia falsificată a sintezei poate apărea tocmai în inima acestor puteri. Atunci cînd Kant vorbeşte de „credința servilă", de „cult fals", de „falsă Biserică", duce pînă la capăt teoria răului radical, care culminează, dacă putem spune aşa, nu în transgresiune ci în sintezele nereuşite din sfera politică şi religioasă. Iată de ce adevărata religie e mereu în dezbatere cu falsa religie, cu alte cuvinte, pentru Kant, cu religia statutară.
Regenerarea libertății apare ca inseparabilă de mişcarea prin care figurile speranței[1] se eliberează de idolii din piața publică, cum ar fi spus

' Studiul istoric al *Religiei în limitele simplei rațiuni* ar trebui să arate pînă unde poate merge filosoful în reprezentarea originii regenerării. Schematismul kantian ne oferă aici o ultimă resursă. Ceea ce putem concepe abstract ca „bun principiu" care luptă în noi cu „răul principiu" poate fi reprezentat, concret, ca om plăcut lui Dumnezeu care suferă pentru progresul binelui universal. Desigur, Kant nu e deloc interesat de isto-

Bacon. Acest proces constituie filosofla religiei în limitele simplei rațiuni; el e *analogon-u*\ filosofic al propăvăduirii învierii. Tot el ne arată întreaga aventură a libertății şi ne îngăduie să dăm un sens lesne de înțeles expresiei „libertate religioasă".

ricitatca lui Isus: „Acest om plăcut lui Dumnezeu e doar o idee. Cel puțin, acest arhetip nu e o idee pe care o pot avea cînd doresc. Reductibil ca eveniment al mîntuirii, acest arhetip e ireductibil, ca idee, la o intenție morală: nu sîntem autorii ei". Ideea „s-a instalat" în om fără ca noi să putem înțelege în ce fel natura umană a putut fi în măsură „să o preia". Iar acum iată ireductibilul: „unirea de neînțeles a Binului Principiu cu natura noastră sensibilă, în constituirea morală a omului". Această idee corespunde pe deplin sintezei pretinsă de rațiune sau, mai precis, obiectului transcendent care cauzează această sinteză. Nu e doar un exemplu al datoriei, lucru prin care s-ar înscrie în Analitică, ci un exemplu ideal al binelui suprem, fapt prin care această idee ilustrează rezolvarea Dialecticii. Isus e arhetipul deoarece simbolizează împlinirea - şi nu un simplu exemplu al datoriei. E figura Sflrşitului. Ca atare, această reprezentare a Binului Principiu nu are ca efect „extinderea cunoaşterii noastre dincolo de lumea sensibilă, ci doar... ilustrarea figurată, la modul practic, a conceptului a ceea ce pentru noi rămîne de nepătruns". „Iată, ca o explicație, schematismul analogiei de care nu ne putem lipsi", spune Kant. Filosoful se apropie nu numai de semnificațiile speranței ci şi de figura lui Isus în care ele se concentrează în limitele strimte ale unei teorii a schemei şi a analogiei, adică ale unei teorii a imaginației transcendentale.

CULPABILITATE, ETICĂ ŞI RELIGIE

Voi încerca să determin, aici, în principal, ceea ce distinge discursul eticii de discursul religiei în problema culpabilității.
înainte de a pătrunde în aceste discursuri succesive, pentru a le distinge şi a înțelege raportul lor, propun însă să găsim un acord asupra semnificațiilor aflate în joc. Voi consacra aşadar o analiză semantică prealabilă termenului de culpabilitate.

I. CULPABILITATEA: ANALIZĂ SEMANTICĂ

Propun mai întîi să privim acest termen nu în folosirea lui psihologică, psihiatrică sau psihanalitică, ci în *textele* în care s-a constituit şi s-a fixat semnificația lui. E vorba de textele literaturii penitențialej în care comunitățile de credincioşi au exprimat mărturisirea răului; limbajul acestor texte e specific, şi poate fi numit, în general, „mărturisire a păcatelor", fără ca expresia să aibă vreo conotație confesională anumită, şi nici măcar o semnificație specific ebraică sau creştină. Profesorul Pettazzoni de la Roma a scris un ansamblu de lucrări ce acoperă întregul cîmp al religiilor comparate, şi pe care 1-a numit tocmai „mărturisirea păcatelor". Eu nu voi aborda însă problema ca un comparatist. Punctul meu de plecare e *fenomenologia mărturisirii.* Numesc fenomenologie *descrierea semnificațiilor implicate de experiență în general,* fie că e vorba de experiența lucrurilor, a valorilor, a persoanelor etc. Fenomenologia mărturisirii e deci descrierea semnificațiilor şi a intențiilor semnificate prezente *într-o*

anumită activitate a limbajului: mărturisirea, în cadrul unei astfel de fenomenologii, misiunea noastră e de a repeta *(reenacting)* în noi înşine mărturisirea răului pentru a-i surprinde
387
intenția. Filosoful adoptă, prin simpatie şi în imaginație, motivațiile şi intențiile conştiinței care mărturiseşte; nu „simte", ci „resimte", la modul neutralizării, al lui „ca şi cum", ceea ce a fost trăit de conştiința care mărturiseşte.
De la ce expresii trebuie însă plecat? Nu de la expresiile cele mai elaborate şi cele mai raționalizate ale mărturisirii, de exemplu de la conceptul sau cvasiconceptul de păcat originar, cu care filosofia şi-a încercat deseori puterile. Rațiunea filosofică trebuie să consulte, dimpotrivă, expresiile cele mai puțin elaborate şi cele mai inarticulate ale mărturisirii
răului.
Nu trebuie să fim încurcați de faptul că, în spatele acestor expresii raționalizate şi în spatele acestor speculații apar nişte mituri, adică nişte povestiri tradiționale ce istorisesc evenimente întîmplate la originea timpurilor, şi care furnizează un cod de limbaj unor acțiuni rituale. în zilele nostre, miturile nu mai sînt, pentru noi, explicări ale realității; tocmai pentru că şi-au pierdut calitatea explicativă, ele manifestă o semnificație exploratoare şi o funcție simbolică, adică un fel de a spune indirect legătura dintre om şi ceea ce el consideră a fi Sacrul. Oricît ar părea de paradoxal.mitul demitologizat prin contact cu fizica, cu cosmologia sau cu istoria ştiințifică devine o dimensiune a gîndirii moderne. La rîndul lui, el ne trimite la un strat de expresii mai fundamental decît orice narațiune sau speculație. De exemplu, povestirea căderii, în Biblie, îşi ia semnificația dintr-o experiență a păcatului înrădăcinată în viața comunității: mitul îşi primeşte substructura de semnificații de la activitatea culturală şi de la apelul profetic la „dreptate" şi la „îndurare".
Trebuie să recurgem, prin urmare, la această experiență şi la limbajul ei, deoarece limbajul mărturisirii ridică la lumina discursului o experiență încărcată de emoție, de teamă, de spaimă. Literatura penitențială are o capacitate de invenție lingvistică care jalonează erupțiile existențiale ale conştiinței păcatului.
Să pătrundem aşadar în acest limbaj.
Trăsătura lui cea mai remarcabilă e faptul că nu comportă expresii mai vechi decît expresiile simbolice la care ne trimite mitul. Limbajul mărturisirii e simbolic. Prin simbol înțeleg un limbaj ce desemnează ceva pe cale indirectă, desemnînd altceva, care e vizat direct. Pot vorbi simbolic despre gînduri înalte, sentimente urîte, idei clare, despre lumina inteligenței sau despre împărăția cerurilor. Munca de repetare aplicată expresiilor răului va fi aşadar, în esență, explicitarea şi dezvoltarea
388

L

diferitelor straturi de semnificații directe şi indirecte care se confundă în acelaşi simbol. Simbolismul cel mai arhaic de la care putem pleca e cel al răului conceput ca maculare, adică ca o pată care infectează sosind dinafară. în literaturile mai evoluate, cea a babilonienilor şi îndeosebi cea a evreilor, păcatul e exprimat prin simbolisme diferite, precum ratarea țintei, urmarea unui drum întortocheat, răzvrătirea, înțepenirea cefei, infidelitatea la modul adulterului, surzirea, rătăcirea, faptul de a se simți golit de tot sau de a fi inconsistent ca pulberea. E o situație lingvistică surprinzătoare: conştiința de sine, atît de ascuțită în sentimentul răului, nu dispune la început de un limbaj abstract, ci de unul foarte concret, asupra căruia se exercită o muncă spontană de interpretare.
A doua trăsătură remarcabilă a acestui limbaj e faptul că se ştie simbolic şi că, înaintea oricărei filosofii sau teologii, e pe calea explicitării. Cum am arătat altundeva, simbolul ne pune să gîndim; *mythos-ul* e pe calea *logos-ului.* Lucrul e adevărat chiar şi pentru ideea arhaică de maculare; ideea a ceva aproape material, care infectează venind din afară şi care dăunează prin nişte proprietăți invizibile, are o bogăție simbolică şi un potențial de simbolizare care e atestat de supraviețuirea acestui simbol în forme tot mai alegorice; vorbim şi în zilele noastre, în sens nemedical, de contaminarea cuiva de spiritul de profit, de rasism etc. Nu am renunțat cu totul la simbolismul lucrurilor pure şi impure, tocmai pentru că reprezentarea cvasimaterială a maculării simbolizează deja altceva; chiar de la început, ea are puterea simbolului. Macularea nu a semnificat niciodată o pată materială, iar impuritatea nu a fost niciodată, literal vorbind, murdărie; ea stă în clar-obscurul unei infectări oarecum fizice şi al unei lipse de demnitate oarecum morale. Lucrul poate fi văzut uşor în riturile de purificare, care nu sînt un simplu act de spălare; ablu-țiunile şi lustrațiile sînt acțiuni parțiale şi fictive care semnifică, în planul trupului, o

acțiune totală care se adresează persoanei considerată ca un tot indivizibil.
Simbolica păcatului, aşa cum apare în literatura babiloniană, în cea ebraică sau la tragicii greci şi la poeții orfici e cu siguranță mai bogată decît cea a maculării, de care e net diferită. Ea opune imaginii contactului impur imaginea unei relații grav atinsă între Dumnezeu şi om, între un om şi un alt om sau între om şi el însuşi. Această relație, care e gîndită ca relație doar de filosof, e semnificată simbolic prin toate mijloacele de dramatizare oferite de experiența de zi cu zi. De aceea, ideea de păcat

nu se reduce la ideea seacă de rupere a unei relații; ea îi adaugă acesteia ideea unei puteri care-1 domină pe om, păstrînd astfel o oarecare afinitate şi continuitate cu simbolica maculării. Această putere e însă şi semnul golirii omului de propria-i substanță, al zădărniciei figurată de suflu sau de pulbere. Astfel, simbolismul păcatului e, pe rînd, simbolul negati-vității (ruptură, îndepărtare, absență, zădărnicie) şi cel al pozitivității (putere, posesie, captivitate, alienare).
Cuvîntul *culpabilitate* trebuie replasat pe acest fond simbolic şi în rețeaua de imagini şi interpretări pe cale de a se naşte, pe care am evocat-o mai sus.
Dacă vrem să respectăm intenția proprie a cuvintelor, expresia „culpabilitate" nu acoperă întregul cîmp semantic al „mărturisirii". Ideea de culpabilitate reprezintă forma extremă de interiorizare pe care am văzut-o desemnîndu-se în vreme ce treceam de la maculare la păcat; macularea era contaminare externă, păcatul - rupere a unei relații. Această ruptură există însă chiar dacă eu nu ştiu; păcatul e o condiție reală, o situație obiectivă, aş putea spune o dimensiune ontologică a existenței.
Culpabilitatea, dimpotrivă, are un accent net subiectiv: simbolismul ei e mult mai interior; el vorbeşte de conştiința apăsată de o greutate care o striveşte, ca şi de muşcătura unei remuşcări ce o roade pe dinăuntru, în consumarea interioară a greşelii. Metaforele poverii şi muşcăturii arată că atingem nivelul existenței. Simbolismul cel mai reprezentativ al culpabilității e însă acela care se leagă de ciclul tribunalului; tribunalul e o instituție a cetății; transpus metaforic în forul interior, devine ceea ce numim „conştiință morală". Culpabilitatea apare astfel ca o manieră de a ne prezenta în fața unui tribunal invizibil care cîntăreşte injuria, pronunță condamnarea şi aplică pedeapsa. în punctul extremei ei interiorizări, conştiința morală e o privire care supraveghează, judecă şi condamnă. Sentimentul de culpabilitate e conştiința faptului că sîntem inculpați şi incriminați de tribunalul din noi. în cele din urmă, ea se confundă cu anticiparea pedepsei; pe scurt, *culpa* din latină e auto-observarea, autoacuzarea şi autocondamnarea prin *conştiința dedublată.*
Interiorizarea culpabilității dă două serii de rezultate. Pe de o parte, conştiința culpabilității marchează un progres sigur față de ceea ce am descris ca „păcat". în vreme ce păcatul rămîne o realitate colectivă în care e implicată întreaga comunitate, culpabilitatea tinde să se individualizeze, în Israel, autorii acestui progres au fost profeții Exilului; predicarea lor a avut o acțiune eliberatoare; atunci cînd reîntoarcerea
colectivă din exil, comparabilă cu vechiul Exod din Egipt, se dovedea imposibilă, o cale de convertire personală se deschidea în fața fiecăruia. în vechea Grecie, cei care au asigurat trecerea de la crima ereditară la culpabilitatea eroului individual, plasat în singurătatea propriului său destin, au fost poeții tragici. Individualizîndu-se. culpabilitatea a primit grade; experienței *egalitare* a păcatului i se opune experiența *gradată* a culpabilității: omul e păcătos în întregime şi radical, însă e vinovat mai mult sau mai puțin. Progresele dreptului penal, mai ales în Grecia şi la Roma, se răsfring asupra conştiinței morale; întregul drept penal e un efort de a limita şi a măsura pedeapsa în funcție de o măsură a greşelii. Ideea unei scări paralele a crimelor şi a păcatelor se interiorizează şi ea, grație metaforei tribunalului;conştiința morală devine şi o conştiință gradată a culpabilității.
Individualizarea şi gradarea culpabilității marchează cu siguranță un progres față de caracterul colectiv şi lipsit de nuanțe al păcatului. Nu acelaşi lucru poate fi spus despre o altă serie de rezultate: odată cu culpabilitatea apare, într-adevăr, un fel de exigență pe care o putem numi *scrupul,* al cărui caracter ambiguu e emoționant. Conştiința scrupuloasă e una delicată, fină, îndrăgostită de o perfecționare în creştere; e o conştiință ce are grija de a respecta toate comandamentele, de a asculta întotdeauna de lege, fără excepție pentru nici un sector al existenței, fără să țină seama de obstacolele exterioare, nici măcar de persecuțiile celor puternici, şi care acordă tot atîta importanță lucrurilor mari şi lucrurilor mici. în acelaşi timp însă, scrupulul marchează intrarea conştiinței morale în propria-i patologie; scrupulosul se închide într-un labirint de comandamente ce nu poate fi desfăcut; obligația primeşte un caracter enumerativ şi cumulativ, care contrastează cu simplitatea şi sobrietatea comandamentului de a-1 iubi pe Dumnezeu şi pe oameni; conştiința scrupuloasă adaugă neîncetat noi comandamente. Atomizarea legii antrenează o juridizare nesfîrşită a acțiunii şi o ritualizare aproape obsedantă a vieții cotidiene; scrupulosul nu ajunge niciodată să satisfacă toate comandamentele, şi nici pe fiecare în parte.
Totodată, noțiunea de ascultare se perverteşte; supunerea la comandamente, pentru că sînt comandamente, devine mai importantă decît iubirea aproapelui, ba chiar Şi decît iubirea lui Dumnezeu; acest gen de respectare exactă a comandamentelor e legalismul, care ne deschide

infernul culpabilității, descris de sfîntul Pavel: legea devine sursă a păcatului; dîndu-ne cunoaşterea răului, ea trezeşte dorința transgresiunii şi porneşte mişcarea nesfîrşită
390
391
a condamnării şi a pedepsirii. Comandamentul, arată sfîntul Pavel, „a dat viață păcatului", şi astfel „îmi aduce moartea" *(Romani,* 7). Legea şi păcatul se generează reciproc într-un cerc vicios ce devine cerc mortal. Culpabilitatea revelează astfel blestemul vieții sub lege. La limita ei, odată dispărute încrederea şi tandrețea care se exprimau în metaforele conjugale ale profetului Osea, culpabilitatea anunță o acuzare fără acuzator, un tribunal fără judecător şi un verdict fără autor. Ea devine nenorocirea fără întoarcere descrisă de Kafka: condamnarea e o osîndire venită de nu se ştie unde.
Din această analiză semantică rezultă că culpabilitatea nu acoperă întregul cîmp al experienței umane a răului. Studierea expresiilor simbolice ne-a îngăduit să distingem în ele un moment particular al acestei experiențe, momentul cel mai ambiguu. Pe de o parte, aceste expresii marchează interiorizarea experienței răului şi, prin urmare, promovarea subiectului moral responsabil; pe de alta, ele marchează începutul unei patologii specifice căreia scrupulul îi desemnează punctul de răsturnare. Problema e, de acum, pusă: ce fac etica şi filosofia religiei cu această experiență ambiguă şi cu limbajul simbolic în care se exprimă ea?

II. DIMENSIUNEA ETICĂ

în ce sens e o problemă etică problema răului? într-un sens dublu, sau mai bine zis în virtutea unui dublu raport, pe de o parte cu problema libertății, pe de alta cu problema obligației. Răul, libertatea, obligația constituie o rețea foarte complexă pe care vom încerca să o desfacem şi să o dispunem în mai multe momente de reflecție. Voi începe şi voi încheia cu libertatea, pentru că e punctul esențial.
într-un prim timp, spun: a afirma libertatea înseamnă a lua asupra noastră originea răului. Prin această propoziție atest o legătură între rău şi libertate atît de strînsă încît aceşti doi termeni se implică mutual. Răul are semnificația de rău pentru că e lucrarea unei libertăți. Prin aceasta, resping ca pe un alibi susținerea faptului că răul ar exista la modul unei substanțe sau al unei naturi, că ar avea statutul faptelor de observație pentru un observator străin; această afirmație, pe care o resping polemic
392
nu poate fi găsită doar în metafizicile fantastice ca cele combătute de Augustin - manicheismul şi toate ontologiile răului de a fi -, ci are şi o aparență pozitivă, chiar ştiințifică, sub forma determinismului psihologic sau sociologic. A lua asupra noastră originea răului înseamnă a îndepărta ca pe o slăbiciune afirmația că răul e un obiect, că e efectul, în lume, al lucrurilor ce pot fi observate, fie că e vorba de realități fizice, psihice sau sociale. Spun: eu am făcut... *Ego sum quifeci.* Nu există rău de a fi, ci doar răul de a face ceva noi înşine. A lua răul asupra noastră e un act de limbaj ce poate fi asimilat performativului, în sensul că e un limbaj care face ceva: îmi *impută* actul.
Spuneam că raportul e reciproc. într-adevăr, dacă libertatea califică răul ca acțiune, răul e revelatorul libertății. Prin aceasta, vreau să spun că răul e o ocazie privilegiată de a ne conştientiza libertatea. Ce înseamnă a-mi imputa actele? Pentru viitor, înseamnă a asuma consecințele lor, a afirma: cel care a făcut ceva e şi cel care va suporta consecințele,care va repara paguba şi se va supune blamării; cu alte cuvinte, mă ofer ca purtător al sancțiunii, accept să intru în dialectica elogiului şi a blamării.
Pornind însă *înaintea* consecințelor actului meu, mă întorc şi *în spate,* asemenea celui care nu numai că a făcut ceva, dar care ar fi putut să facă altceva. Convingerea că am acționat liber nu e o constatare, ci tot un performativ; declar, după acțiune, că sînt cel care ar fi putut să acționeze altfel. Acest *după* e ricoşeul faptului de a lua asupra noastră consecințele: cine le ia asupra lui se declară liber şi întrevede libertatea lui în actul incriminat; astfel, pot spune că l-am *comis.* Mişcarea dinainte spre înapoi a responsabilității e esențială: ea constituie *identitatea* subiectului moral, care trece prin trecut, prezent şi viitor. Cel ce a greşit e acelaşi cu cel care, în clipa prezentă, ia asupra lui actul, şi care a făcut ceva. Afirm astfel identitatea între cel care o ia înaintea consecințelor, în mod voluntar, şi cel care a acționat. Cele două dimensiuni, viitoare şi trecută, se întrepătrund în prezent; viitorul sancțiunii şi trecutul actului comis se leagă în prezentul mărturisirii.
Acesta e primul moment de reflecție în experiența răului: constituirea reciprocă a semnificației *liber* şi a semnificației *rău* printr-un performativ specific:m<?rrMra/rea. Al doilea moment al reflecției se referă la legătura dintre rău şi *obligație.*
Nu voi discuta aici semnificația unor expresii precum „tu trebuie ˢâ...", şi nici raportul lor cu predicatele „bun" şi „rău". Problema e bine
393
cunoscută în filosofia engleză. Mă voi referi doar la contribuția pe care reflecția asupra răului o poate aduce la problema noastră.
Să plecăm de la expresia şi de la experiența lui „aş fi putut face altceva". Cum am văzut, e o implicație a actului prin care îmi imputez responsabilitatea unei acțiuni trecute. Or, conştiința faptului că aş fi

putut face altceva e strîns legată de cea a faptului că ar fi *trebuit* să fac altceva: îmi recunosc puteri pentru că îmi recunosc datorii. O ființă obligată e una care presupune că poate face ceea ce trebuie să facă. Cunoaştem utilizarea de către Kant a afirmației: trebuie să faci ceva, aşadar poți. Desigur, acesta nu e un argument, în sensul că aş deduce puterea din datorie. Aş spune, mai degrabă, că datoria e aici un fel de detector; dacă mă simt, mă cred sau mă ştiu obligat, e din cauză că sînt o ființă care poate acționa nu numai sub impulsul sau sub constrîngerea dorinței şi a fricii, ci şi sub condiția unei legi pe care mi-o reprezint. în acest sens, Kant are dreptate: a acționa conform reprezentării unei legi e altceva decît a acționa conform legilor. Iar puterea de a acționa conform reprezentării unei legi e voința. Această descoperire merge departe, deoarece odată cu puterea de a urma legea (sau ceea ce consider că e lege pentru mine) descopăr şi puterea *teribilă de* a acționa *împotriva* ei. într-adevăr, experiența remuşcării, care e experiența raportului dintre libertate şi obligație, e o experiență dublă: pe de o parte îmi recunosc o datorie, aşadar o putere ce corespunde datoriei, însă pe de altă parte *mărturisesc* că am acționat împotriva legii, care continuă să-mi apară ca obligație, în mod obişnuit, această experiență se numeşte transgresiune. Libertatea e puterea de a acționa conform reprezentării unei *legi şi* de a transgresa obligația. Iată ce ar fi trebuit să fac, şi ce am făcut. Imputarea actului e calificată deci moral prin raportul lui cu datoria şi cu puterea.

în acelaşi timp, o nouă determinare a răului şi a libertății apar împreună, adăugîndu-se formelor de reciprocitate descrise mai sus; noua determinare a răului se poate exprima în termeni kantieni: e răsturnarea raportului dintre mobil şi lege în interiorul maximei acțiunii mele. A-ceastă definiție poate fi înțeleasă astfel: dacă numesc maximă enunțarea practică a ceea ce proiectez să fac, răul nu e nimic în sine, nici în natură şi nici în conştiință, fiind doar un anumit raport răsturnat; un raport, nu un lucru; un raport răsturnat, dacă avem în vedere o ordine de preferință şi de subordonare indicată de obligație. Prin aceasta, am încheiat „derealizarea" răului: nu numai că răul există doar prin actul prin care îl luăm asupra noastră, îl asumăm şi îl revendicăm, dar ceea ce-1 carac-

394

terizează din punct de vedere moral e ordinea în care un agent îşi dispune maximele; e o preferință pentru ceva care n-ar *trebui* să fie: ceea ce am numit un raport răsturnat. în acelaşi timp apare o nouă determinare a libertății: am vorbit de puterea *teribilă* de a acționa împotrivă. Descoperim fața subversivă a voinței în mărturisirea răului; să o numim *arbitrar,* traducînd pe *Willkur* din germană, care e simultan liber arbitru, adică putere a contrariilor, pe care am văzut-o în conştiința de a fi putut să facem ceva altfel, şi puterea de a urma o obligație, pe care o recunosc, în acelaşi timp, ca dreaptă.

Am epuizat oare semnificația răului pentru etică? Nu cred. în *Eseul asupra răului radical* care deschide *Religia în limitele simplei rațiuni,* Kant pune problema originii comune a tuturor maximelor rele. Nu sîntem prea avansați în reflecția asupra răului atîta timp cît avem în vedere, separat,o intenție rea, apoi o alta, apoi încă una. „Ar trebui, arată Kant, să deducem din mai multe, sau chiar dintr-o singură acțiune rea conştientă, *a priori,* o maximă rea ca fundament; şi din această maximă un fundament general inerent tuturor maximelor moralmente rele, fundament care ar fi la rîndul lui o maximă, pentru a-1 putea califica pe om drept rău".

Mişcarea de aprofundare care trece de la maximele rele la fundamentul lor rău e transpunerea filosofică a mişcării păcatelor *înpăcat* (la singular), despre care am vorbit în prima parte, pe planul expresiilor simbolice, în particular al mitului. Mitul lui Adam semnifică, printre altele, că toate păcatele sînt legate de o rădăcină unică, care e, într-un fel, anterioară fiecărei expresii particulare a răului; iar mitul a putut fi povestit pentru că o comunitate confesională s-a ridicat la mărturisirea unui rău ce-i înglobează pe toți oamenii. Mitul prezintă ivirea unică a răului ca pe un eveniment survenit o singură dată pentru că acea comunitate a mărturisit o culpabilitate fundamentală. Doctrina kantiană a răului radical e reluarea filosofică a acestei experiențe şi a acestui mit. Ce califică reluarea drept filosofică? Tratarea răului fundamental ca fundament al multiplelor maxime rele. Efortul critic trebuie aşadar îndreptat spre noțiunea de fundament.

Ce poate însă semnifica fundament al maximelor rele? îl putem numi [0] condiție *apriori,* pentru a sublinia faptul că nu e ceva pe care-1 putem contesta, şi nici o origine temporală pe care o putem repera. Nu e un fapt empiric, ci o dispoziție originară a libertății, care trebuie presupusă

395

pentru ca spectacolul universal al răutății omeneşti să se ofere experienței; nu e nici o origine temporală, deoarece aceasta ne-ar readuce la cauzalitatea naturii. Răul ar înceta de a fi rău dacă ar înceta să fie „o manieră de a fi a libertății care îi vine de la libertate". El nu are prin urmare origine, în sensul unei cauze antecedente: „Orice acțiune rea, în perspectiva originii ei raționale, trebuie privită ca şi cum omul ar intra în ea direct din starea de nevinovăție". Totul e în acest „ca şi cum", care e echivalentul filosofic al mitului căderii; e mitul rațional al apariției bruşte, al trecerii instantanee de la nevinovăție la păcat: inaugurăm răul *ca* Adam, mai degrabă *decît prin* Adam.

Ce înseamnă însă această ivire *unică,* care conține în ea toate maximele rele? Trebuie să

recunoaştem că nu avem concepte pentru a gîndi voința rea. Aceasta din cauză că apariția de care vorbim nu e un act al voinței mele arbitrare, pe care-1 pot săvîrşi sau nu; enigma fundamentală e faptul că reflecția îl descoperă ca pe un fapt: libertatea a ales mereu rău. Răul e *deja aici.* Tocmai în acest sens e radical, adică anterior oricărei intenții sau acțiuni rele, deşi la modul netemporal. Eşecul reflecției nu e însă zadarnic; el conferă un caracter propriu unei *filosofii* a limitelor, pe care o distinge de filosofiile sistemelor precum cea a lui Hegel.
Limita e dublă: a cunoaşterii şi a puterii. Pe de o parte, nu *cunosc* originea libertății mele rele. Non-cunoaşterea originii e esențială pentru actul de mărturisire a libertății mele, radical rea; non-cunoaşterea face parte din performativul mărturisirii, altfel spus al recunoaşterii şi însuşirii eului de către el însuşi. Pe de altă parte, descopăr *lipsa de putere* a libertății mele. Lucru curios, pentru că afirm că sînt răspunzător de faptul că nu pot. Această lipsă de putere nu are nimic comun cu afirmarea unei constrmgeri externe. Mărturisesc că voința mea a devenit ne-liberă, fapt care e cel mai mare paradox al eticii. El pare a contrazice punctul nostru de plecare. Am început prin a spune: răul nu e ceea ce *aş fi putut* să nu fac; propoziție care rămîne adevărată, însă în acelaşi timp spun: răul e o stare de captivitate anterioară care face că *nu pot* să nu-1 fac. Aceasta e contradicția internă a libertății; ea marchează lipsa de putere a puterii, ne-libertatea libertății. E o lecție a disperării? Cîtuşi de puțin: această mărturisire e,dimpotrivă, acces la punctul în care totul poate reîncepe. Reîntoarcerea la origine e reîntoarcere la locul în care libertatea se descoperă pe sine ca pe ceva ce trebuie eliberat, pe scurt la locul în care ea poate *spune* că va fi eliberată.
396

III. DIMENSIUNEA RELIGIOASĂ

Cu ajutorul filosofiei lui Kant, am încercat să caracterizez problema răului ca problemă etică prin raportarea lui dublă la obligație şi la libertate.
Dacă acum mă întreb care poate fi discursul religios asupra răului, nu ezit nici o clipă, şi răspund: discursul *speranței.* Această teză cere să fie explicată. Lăsînd deoparte pentru moment problema răului, la care voi reveni mai jos, vreau să justific locul central al speranței în teologie. Teologia a făcut rareori din speranță un concept central, însă predicarea lui Isus s-a referit întotdeauna la împărăția lui Dumnezeu: împărăția e aproape, s-a apropiat de voi, e printre voi. Dacă predicarea lui Isus şi a Bisericii primitive procedează din nucleul escatologic, întreaga teologie trebuie regîndită în perspectivă escatologică. Dumnezeul care vine e un *nume,* cel care se arată e un *idol.* Dumnezeul promisiunii deschide o istorie, cel al epifaniilor naturale însufleteşte natura.
Ce rezultă din aceasta pentru libertate şi pentru rău, pe care conştiința etică le-a surprins în unitatea lor? încep cu libertatea, pentru un motiv care se va vedea de îndată. îmi pare că religia se distinge de morală prin faptul că ne cere să gîndim libertatea sub semnul speranței.
în termeni evanghelici, voi spune: a gîndi libertatea în lumina speranței înseamnă a-mi reaşeza existența în mişcarea pe care-o putem numi, împreună cu Jurgen Moltmann, viitorul învierii lui Isus. Această formulă kerigmatică poate fi tradusă în mai multe feluri în limbaj modem. Mai întîi, putem vorbi împreună cu Kierkegaard de libertatea în lumina speranței ca de o pasiune pentru *lucrurile posibile.* Această formulă subliniază, împotriva înțelepciunii prezentului şi a oricărei resemnări în fața necesității, însemnarea libertății prin promisiune. Libertatea dată Dumnezeului care vine e pregătită pentru ceea ce e radical nou; e imaginația creatoare a posibilului. Mai adînc însă, libertatea conform speranței e o libertate care se afirmă în ciuda morții, o dezmințire a acesteia. La rîndul ei, categoria lui „în pofida a..." e replica sau reversul unui elan al vieții sau al unei perspective de creştere care se exprimă în vestitul „cu atît mai mult" al sfîntului Pavel. Această categorie, mai fundamentală decît „în pofida a...", exprimă ceea ce putem numi logica supraabundenței, care e una a speranței.
Logica surplusului şi a excesului trebuie descifrată în viața de zi cu zi, în muncă şi în timpul liber, în politica şi în istoria lumii. Acel „în
397
pofida a..." care ne pregăteşte de dezmințire e doar reversul şi partea de umbră a veselului „cu atît mai mult" prin care libertatea se simte, se ştie şi se vrea ca facînd parte din economia supraabundenței.
Noțiunea de economie a supraabundenței ne permite să revenim la problema răului. Numai plecînd de la ea şi în ea putem rosti un discurs religios sau teologic asupra răului. Etica şi-a spus ultimul cuvînt asupra răului, numindu-1: 1) o operă a libertății; 2) o răsturnare a raportului dintre etică şi lege; 3) o dispoziție insondabilă a libertății, care o face să nu poată dispune de ea însăşi.
Religia ține un alt discurs despre rău. Un discurs ce se conturează în interiorul perimetrului promisiunii şi sub semnul speranței. Mai întîi, acest discurs aşează răul *în fața* lui Dumnezeu. Am păcătuit doar împotriva lui, am făcut răul doar în fața lui. Invocația care transformă mărturisirea morală în mărturisire a păcatului pare, la o primă vedere, o agravare a conştiinței râului. E o iluzie, iluzia moralizantă a creştinătății: reaşezat în fața lui Dumnezeu, răul e introdus în dialectica promisiunii; iar invocarea e,

deja, începutul restaurării unei legături, al unei noi creații. „Pasiunea posibilului" a pus stăpînire pe mărturisirea răului; căința, care priveşte spre viitor, s-a despărțit de remuşcare, care e o amintire a trecutului.
Apoi, discursul religios schimbă în adîncime conținutul conştiinței răului. în conştiința morală, răul e esențialmente transgresiune, adică subvertire a legii; majoritatea oamenilor pioşi continuă să privească păcatul tot aşa. Cu toate acestea, adus în fața lui Dumnezeu, păcatul s-a schimbat calitativ; el constă mai puțin în transgresarea unei legi cît în *pretenția* omului că e stăpîn pe viața lui; în acest fel, voința de a trăi conform legii e şi ea o expresie a răului, şi chiar cea mai funestă, deoarece e cea mai ascunsă. Mai rea decît nedreptatea e propria mea dreptate. Conştiința etică nu ştie acest lucru, însă conştiința religioasă da. Iar această a doua descoperire poate fi exprimată, şi ea, în termeni de promisiune şi de speranță.
Voința nu e constituită doar. de raportul dintre arbitrar şi lege (în termeni kantieni, de rapQrtul dintre *Willkur,* voința arbitrară, şi *Wille,* determinarea prin legea rațiunii), cum am simulat în analiza noastră etică. Ea e constituită, mai adînc, de o dorință de împlinire sau de desă-vîrşire. Kant însuşi a recunoscut această *intenție* de totalizare în *Critica rațiunii practice;* chiar ea dă naştere dialecticii, tot aşa cum raportul față de lege întemeiază analitica. Or, această intenție de totalizare, după Kant,
398
pretinde împăcarea a două momente pe care rigorismul le-a despărțit: virtutea, adică supunerea față de datoria pură, şi fericirea, adică satisfacerea dorinței. Această împăcare e echivalentul kantian al speranței.
înviorarea filosofiei voinței marchează şi înviorarea filosofiei răului. Dacă intenția de totalizare e sufletul voinței, nu am atins limita problemei răului atîta timp cît l-am legat de reflecția asupra raporturilor dintre arbitrar şi lege. Adevăratul rău, răul răului, se arată în falsele sinteze, adică în falsificările contemporane ale marilor încercări de totalizare a experienței culturale, în instituțiile politice şi ecleziastice. în ele, răul îşi arată adevăratul chip: răul răului e minciuna din sintezele premature şi din totalizările violente. Or, această adîncire a răului e tot o cucerire a speranței: omul se aruncă în totalitarismele care sînt patologia speranței deoarece e o intenție de totalitate şi o voință de împlinire totală; proverbul antic spune că demonii frecventează doar palatele zeilor. în acelaşi timp însă, presimțim că răul face parte din economia supraabundenței. Parafrazîndu-1 pe Pavel, îndrăznesc să spun: acolo unde răul e „îmbelşugat", speranța e „supraabundentă". Trebuie să avem curajul de a încorpora răul în epopeea speranței; răul cooperează la venirea împărăției lui Dumnezeu, într-un fel pe care nu-1 putem pătrunde.
Analiza mea nu e una de moralist. Moralistul opune *predicatul* rău *predicatului* bine; el condamnă răul şi-1 imputează libertății; în cele din urmă, se opreşte la limita celor nevăzute, căci nu putem şti cum s-a întîmplat ca libertatea să devină aservită. Credința nu priveşte în ace'astă direcție; problema ei nu e începutul răului, ci *sfîrşitul* lui, pe care-1 încorporează, împreună cu profeții, în economia promisiunii, împreună cu Isus, în predicarea Dumnezeului care vine, împreună cu sfîntul Pavel, şi în legea supraabundenței. Tocmai de aceea, privirea credinței asupra oamenilor şi evenimentelor e esențialmente *binevoitoare.* Credința îi dă în cele din urmă dreptate omului epocii luminilor pentru care, în marele roman al culturii, răul face parte din educația genului uman, mai degrabă decît puritanului; căci acesta nu ajunge niciodată să treacă pragul dintre condamnare şi îndurare; închis în dimensiunea etică, nu poate intra în perspectiva împărăției care vine.
399

RELIGIE, ATEISM, CREDINȚĂ

INTRODUCERE

Această temă mă sileşte să abordez o sfidare radicală şi să spun pînâ unde sînt în măsură să asum, în propria mea gîndire, critica religiei care e rezultatul ateismului unor Nietzsche şi Freud, şi pînă la ce punct mă consider creştin dincolo de această punere la încercare. Dacă titlul «Semnificația religioasă a ateismului» nu e zadarnic, el implică faptul că ateismul nu-şi epuizează semnificația în negarea şi distrugerea religiei, ci că eliberează orizontul pentru altceva, pentru o credință susceptibilă de a fi numită, cu prețul unor precizări ulterioare, credință postreligioasă sau credința unei epoci postreligioase. Iată ipoteza pe care propun să o supun dezbaterii şi eventual să o apăr.
Titlul mai personal pe care-1 propun exprimă destul de bine propr mea intenție: «Religie, ateism, credință». Cuvîntul ateism e aşezat poziție intermediară, în acelaşi timp ca o ruptură şi ca o legătură înti religie şi credință; priveşte înapoi spre ce neagă şi în față spre ce de chide. Nu ignor greutățile încercării mele, prea uşoară şi prea grea ′ acelaşi timp. Prea uşoară, dacă socotim că distincția între religie credință e un fapt dobîndit, sau dacă ne permitem să folosim ateismu ca pe un instrument indiscret de apologetică pentru „a salva credința" sau, mai rău, dacă ne folosim de el ce de un procedeu abil şi fățarnic i cărui scop ar fi să luăm înapoi cu o mînă ceea ce am cedat cu cealalt

această opoziție trebuie elaborată într-o manieră responsabilă; nu e i dat, ci o misiune grea oferită gîndirii. Prefer să iau riscul invers, acel; de a rata ținta prin deschiderea unui drum ce se pierde în vreme ce-1 parcurgem. într-un sens, e ceea ce se. va întîmpla în aceste două studii, care încep ceva dar nu termină nimic, care țintesc spre un lucru fără a-1
400
arăta, dîndu-ne încă şi mai puțin ceea ce desemnează de departe; în acest sens, întreprinderea mea e prea grea. Cred însă că e poziția ineluctabilă a filosofului atunci cînd e confruntat, ca filosof, cu dialectica religiei, a ateismului şi a credinței. El nu e predicator; poate asculta predici, cum mi se întîmpla şi mie; ca gînditor profesionist şi responsabil, rămîne însă un debutant, iar discursul său un discurs pregătitor. Cred că nu trebuie să o regretăm. Acest timp al confuziei.în care moartea religiei ascunde poate adevărata miză, e şi timpul pregătirilor lungi, lente, indirecte.
Nefiind în măsură să acopăr întregul cîmp al problemelor sugerate, am ales două teme, cea *a. acuzării* şi cea *a, consolării.* Le-am ales pentru că reprezintă cele două piese de bază ale religiei: tabuul şi refuzul. Iar aceste două semnificații fundamentale determină cei doi poli ai sentimentului religios, cel puțin în forma lui cea mai naivă şi arhaică: teama de a fi pedepsit şi dorința de a fi ocrotit. Pe deasupra, o aceeaşi figură de zeu amenință şi consolează. Privesc aşadar religia ca pe o structură arhaică a vieții, care trebuie depăşită întotdeauna prin credință, şi care se sprijină pe teama de a fi pedepsit şi pe dorința de a fi ocrotit. Acuzarea şi ocrotirea sînt, ca să spunem aşa, „punctele putrede ale religiei", în sensul în care Karl Marx vedea în religie punctul putred al filosofiei. Aici, ateismul îşi găseşte rațiunea de a fi şi, poate, ne arată dubla lui semnificație: de distrugere şi de eliberare. Tot aici, ateismul deschide calea unei credințe care s-ar situa dincolo de acuzare şi de ocrotire. Iată dialectica pe care aş dori s-o explorez în aceste rînduri. în primul moment mă voi referi la acuzare, în al doilea la consolare.

I. DESPRE ACUZARE

Genul de ateism pe care-1 analizez e cel al lui Nietzsche şi Freud. De ce am ales astfel?
Nu e de ajuns să spunem că ei sînt reprezentanții cei mai străluciți ai criticii religiei ca interzicere, acuzare, pedepsire, condamnare. Problema e mai curînd de a şti de ce au putut ataca religia pe acest teren: deoarece au creat un fel de hermeneutică cu totul diferită de critica religiei înrădăcinată în tradiția empirismului britanic sau a pozitivismului francez. Problema nu priveşte aşa-zisele probe ale existenței lui Dumnezeu. Ei nu pun sub semnul întrebării nici conceptul de Dumnezeu
401

ca lipsit de semnificație. Au creat un nou gen de critică, una a reprezentărilor culturale considerate ca simptome deghizate ale dorinței şi fricii.
Pentru ei, dimensiunea culturală a existenței umane căreia îi aparțin etica şi religia are o semnificație ascunsă, care cere o manieră specifică de descifrare şi de ridicare a măştilor. Religia are o semnificație necunoscută credinciosului, din cauza unei disimulări specifice care sustrage originea ei reală investigării conştiinței. Tocmai de aceea pretinde o tehnică de interpretare adaptată modului ei de a se ascunde, adică o interpretare a iluziei ca distinctă de simpla eroare, în sensul epistemologic al cuvîntului, sau de minciună în sensul moral obişnuit. Iluzia e o funcție culturală care presupune faptul că semnificațiile publice ale conştiinței noastre maschează nişte semnificații reale, la care doar privirea neîncrezătoare a criticii, privirea bănuitoare, poate avea acces.
Paralel, Nietzsche şi Freud au dezvoltat o hermeneutică reductivă care, în acelaşi timp, e un fel de filologie şi de genealogie. O filologie, o exegeză, o interpretare în măsura în care textul conştiinței noastre poate fi comparat cu un palimpsest sub suprafața căruia e scris un alt text. Descifrarea acestui text e sarcina unei exegeze speciale. Hermeneutica e însă simultan o genealogie, deoarece distorsionarea textului procedează dintr-un conflict de forțe, de pulsiuni şi contrapulsiuni a căror origine trebuie dezocultată. Evident, nu avem de a face cu o genealogie în sensul cronologic al cuvîntului; chiar atunci cînd recurge la stadii istorice, această geneză nu ne aduce la o origine temporală, ci la un nucleu virtual, mai bine zis la un loc gol, din care pornesc valorile eticii şi religiei. Misiunea genealogiei e descoperirea acestui loc ca loc gol.
Faptul că Nietzsche numeşte această origine reală *voință de putere,* iar Freud *libidomx* e esențial pentru argumentarea mea. Dimpotrivă, în ciuda diferențelor de plan îndepărtat, de preocupări, de intenții chiar, analizele lor despre religie ca sursă de interdicții se întăresc reciproc. Putem chiar spune că le înțelegem mai bine pe fiecare dacă le privim împreună.
Pe de o parte, Nietzsche arată că aşa-zisul „ideal" e un „loc" exterior şi superior voinței mundane. Interdicțiile şi condamnările coboară din acest loc dinafară, situat într-o înălțime iluzorie. Acest „loc" nu e însă „nimic". El procedează din slăbiciunea voinței aservite, care se proiectează pe sine în ceruri.

402
constă în a revela această origine ideală ca pe un nimic. Dumnezeul interdicțiilor e acest loc ideal care nu există, şi din care decurge interdicția. Locul gol e ceea ce a fost decris în metafizica tradițională ca fiind inteligibilul, binele absolut, originea transcendentală şi invizibilă a valorilor; cum însă locul e gol ca ideal, distrugerea metafizicii trebuie să ia, în epoca noastră, aspectul nihilismului. Nu Nietzsche a inventat nihilismul, şi nici nihilismul nu a inventat neantul; nihilismul e procesul istoric căruia Nietzsche îi e martor, iar în sine nihilismul e doar manifestarea istorică a neantului care aparține originii iluzorii. De aceea, neantul nu iese din nihilism, şi nici nihilismul nu apare cu Nietzsche. < Nihilismul e sufletul metafizicii, în măsura în care metafizica afirmă un ■' ideal şi o origine supranaturală care exprimă doar disprețul vieții, calom- /^ nierea pământului, pornirea împotriva instinctelor viguroase, resenti- '¡s£jC mentul celor slabi față de cei puternici. Creştinismul e şi el vizat de ⁞ această hermeneutică reductivă, în măsura în care se mulțumeşte de a fi „uri platonism pentru mulțimi", un fel de supranaturalism etic. în cele din urmă, *Umwertung,* „transvaluarea", răsturnarea valorilor e doar răsturnarea unei răsturnări, restaurarea originii valorilor care e voința •«?") de putere.
-^
Această cunoscută critică a religiei, pe care o putem citi în *Dincolo de bine şi de rău* şi în *Genealogia moralei* e o bună introducere la ceea ce Freud a numit Supraeul. Şi aceasta e o construcție ideală din care procedează interdicția şi condamnarea. în felul ei, psihanaliza e şi ea o exegeză, care ne îngăduie să citim drama cedipiană în spatele textului oficial al conştiinței morale, şi o genealogie care subordonează energiile investite în refulare forțelor împrumutate de la *Ceva,* adică din adîn-cimea vieții. în acest fel, Supraeul, înălțat deasupra Eului, devine un tribunal, o „instanță" care pîndeşte, judecă şi condamnă. Supraeul e lipsit de orice aparență de absolut; se dovedeşte a fi o instituție derivată, dobîndită. Desigur, la Freud găsim ceva ce nu apare la Nietzsche: reducerea conştiinței etice la Supraeu procedează din convergența între experiența clinică aplicată pe de o parte nevrozei obsesive, melancoliei Şi masochismului moral, şi pe de altă parte sociologiei culturii. Aşa a putut elabora Freud ceea ce am putea numi o patologie a datoriei sau a conştiinței. Pe lîngă aceasta, geneza nevrozei i-a dat o cheie de interpretare în termeni genetici a fenomenelor de totem şi tabu luate din etnologie. Aceste fenomene, în care Freud a crezut că vede originea conştiinței etice şi religioase, apar ca rezultatul unui proces de substituire
403
care ne trimite la figura ascunsă a tatălui, moştenită din complexul lui GEdip. La rîndul lui, CEdipul individual a servit drept model pentru un fel de CEdip colectiv, ce aparține arheologiei umanității. Instituirea legii e asimilată astfel unei drame primitive, vestita ucidere a tatălui. E însă greu de spus dacă aici avem doar mitul psihanalizei, „mitul freudian", sau dacă Freud a atins cu adevărat originea radicală a zeilor. Orice-ar fi, chiar dacă aici avem doar mitologia personală a lui Freud, ea exprimă o intenție foarte apropiată de cea a lui Nietzsche în *Genealogia moralei,* şi anume faptul că binele şi răul se nasc prin proiectare într-o situație de slăbiciune şi de dependență. Dar Freud are de spus şi ceva propriu: *Umwertung,* transvaluarea pe care am numit-o răsturnarea unei răsturnări, nu trebuie să treacă doar prin spaima unei încercări culturale, ci şi printr-o renunțare personală, pe care Freud a numit-o *înLeonardo* „renunțarea la tată". Aceasta poate fi comparată cu procesul doliului, mai bine zis al *muncii doliului,* despre care am mai vorbit. Nihilismul şi doliul sînt astfel cele două căi paralele pe care originea valorilor e readusă la ea însăşi, cu alte cuvinte la voința de putere, la Eros în veşnicul lui conflict cu Thanatos.
Dacă ne întrebăm, acum, asupra semnificației teologice a ateismului, trebuie să arătăm mai întîi ce fel de ateism e afirmat în acest fel. Toată lumea cunoaşte vestita expresie a smintitului din *Ştiința veselă:* „Dumnezeu a murit". Problema e însă de a şti, mai întîi, care Dumnezeu a murit; apoi, cine 1-a ucis, dacă moartea lui a fost cumva o ucidere; în sfîrşit, ce autoritate poate avea cuvîntul care proclamă această moarte. Aceste trei întrebări disting ateismul lui Nietzsche şi al lui Freud de cel al empirismului englez sau al pozitivismului francez, care nu sînt nici exegetice şi nici genealogice, în sensul pe care l-am arătat. Ce zeu a murit? Putem deja răspunde: zeul metafizicii, şi de asemenea cel al teologiei, în măsura în care teologia se bazează pe metafizica cauzei prime, a ființei necesare, a primului motor conceput ca origine a valorilor şi ca bine absolut: e zeul onto-teologiei, dacă e să folosim cuvîntul lui Heidegger, după Kant. Onto-teologia şi-a găsit în filosofia kantiană expresia filosofică cea mai înaltă, cel puțin în ce priveşte filosofia etică. După cum ştim, Kant leagă foarte strîns religia de etică: prima funcție a religiei e de a considera comandamentele conştiinței ca pe co.nan-damente ale lui Dumnezeu. Desigur, religia are şi alte funcții, arată Kant, în legătură cu problema răului, cu realizarea libertății, cu totalizarea voinței şi a naturii într-o lume etică. Cu toate acestea, prin legătura
404
inițială dintre Dumnezeu, conceput ca legislator suprem, şi legea rațiunii, Kant aparține tot epocii

metafizice şi rămîne fidel dihotomiei ei fundamentale între lumea inteligibilă şi lumea sensibilă. Funcția criticii nietzscheene şi freudiene e de a supune principiul obligației, pe care se grefează zeul etic al filosofiei kantiene, unei analize regresive care-i ia acestui principiu caracterul aprioric. Hermeneutica reductivă deschide drumul unei genealoii a aşa-zisului *apriori.* în acelaşi timp, ceea ce părea ceva dobîndit, şi anume principiul formal al obligației, apare ca rezultat al unui proces ascuns, ce trimite la un act de acuzare înrădăcinat în voință. Acuzarea concretă apare astfel ca adevărul obligației formale. Ea nu poate fi atinsă de genul de filosofie reflexivă ce desparte aprioricul de empiric; doar procedura hermeneutică poate descoperi acuzarea la rădăcina obligației. Substituind metoda filologică şi genealogică simplei metode abstractive, ca analiza categorială a lui Kant, hermeneutica reductivă descoperă în spatele rațiunii practice func-ția instinctelor şi expresia temei şi a dorinței. în spatele aşa-zisei auto-nomii a dorinței se ascunde resentimentul unei voințe particulare, a celor slabi. Prin exegeză şi genealogie, zeul moral - dacă vorbim ca Nietzsche - se arată ca un zeu al acuzării şi al condamnării. El e zeul care a eşuat.

Sîntem conduşi, astfel, la a doua întrebare: cine e ucigaşul? Nu ateul, ci neantul specific instalat în inima idealului, lipsa de autoritate a Supra-eului. Uciderea zeului moral nu e nimic altceva decît ceea ce Nietzsche a descris ca pe un proces cultural, procesul nihilismului, sau ca ceea ce putem exprima, de la Freud încoace, în termeni mai psihologici precum munca doliului aplicată imaginii tatălui.

Cînd ne întoarcem însă spre a treia întrebare: ce credit are cuvîntul care proclamă moartea zeului moral? totul devine din nou , deodată, problematic. Credem că ştim ce zeu a murit; am spus: zeul moral; credem că cunoaştem cauza acestei morți: autodistrugerea metafizicii prin nihilism. Totul devine însă din nou îndoielnic de îndată ce întrebăm: cine spune aceasta? Nebunul? Zarathustra? Nebunul din spatele lui Zarathustra? Probabil. Cel puțin putem spune, în termeni negativi: aceasta nu e o manieră demonstrativă de a ne conduce gîndirea. „Omul cu ciocanul" are doar autoritatea mesajului pe care-1 proclamă: suveranitatea voinței de putere. Nimic nu dovedeşte^-aeest lucru, în afara noului fel de viața pe care acest cuvînt îl poate genera, a unui „da" spus lui Dionysos şi a dragostei pentru destin, sub forma încuviințării „veşnicei reîntoarceri a aceluiaşi". Or, această filosofie pozitivă a lui

———

L

Nietzsche, singura care ar putea da autoritate hermeneuticii lui negative, rămîne îngropată sub ruinele pe care Nietzsche le-a adunat în jurul lui. Probabil că nimeni nu poate trăi pe înălțimile lui Zarathustra; Nietzsche însuşi, omul cu ciocanul, nu e supraomul anunțat; atacurile lui agresive la adresa creştinismului sînt pătrunse de resentimente; răzvrătitul nu e la nivelul profetului, şi nici nu poate fi; principala lui operă e o acuzare a acuzării, rămînînd dincolo de pura afirmare a vieții.

Iată de ce cred că nimic hotărîtor nu s-a întîmplat odată cu Nietzsche, şi că după el toate drumurile au rămas deschise, mai puțin unul: cel al onto-teologiei care culminează în zeul moral, privit ca principiu şi temei al unei etici a interdicției şi a condamnării. Cred că sîntem incapabili să restaurăm o formă de viață morală care s-ar prezenta ca o simplă supunere la nişte comandamante, la o voință străină sau supremă, chiar dacă această voință e reprezentată ca voință divină. Trebuie să socotim că un bun a fost dobîndit,şi anume critica eticii şi a religiei făcută de şcoala bănuielii metodice: am învățat de la ea să distingem un produs şi o proiectare a slăbiciunii noastre într-un comandament care ne aduce moartea, nu viața.

Problema se pune acum într-un mod mai presant, şi de asemenea mai deconcertant: îi putem recunoaşte ateismului vreo semnificație religioasă? Cu siguranță că nu, dacă luăm cuvîntul religie în sensul îngust al relației arhaice dintre om şi puterea primejdioasă a Sacrului. Dacă însă „numai Dumnezeul moral e respins", o cale plină de nesiguranță şi de pericole se deschide în fața noastră; vom încerca să o explorăm.

Cum putem intra pe această cale? Am putea fi ispitiți să mergem direct la țintă şi să dăm un nume, unul nou şi totodată vechi, ultimului stadiu al itinerarului nostru, numindu-1 credință. Am îndrăznit să procedez aşa în introducere, unde am vorbit de dialectica religiei şi a credinței prin mijlocirea ateismului. Am arătat însă şi că filosoful nu poate merge atît de departe şi atît de repede: doar predicatorul profetic cu forța şi libertatea lui Zarathustra ar fi capabil să se reîntoarcă la originea credinței ebraice şi creştine, şi totodată să facă din această reîntoarcere un eveniment al timpului nostru; predicarea lui ar fi în acelaşi timp originară şi postreligioasă. Filosoful nu e însă un predicator profetic; e cel mult „poetul religiei", cum s-a numit Kierkegaard pe sine. El îşi imaginează un predicator

profetic care ar actualiza pentru noi mesajul Exodului, anterior oricărei legi: „Eu sînt Domnul Dumnezeul tău, care
406
te-a scos din țara Egiptului, din casa celor captivi". Apoi îşi imaginează un predicator care ar pronunța doar cuvîntul de eliberare, şi niciodată cuvinte de interzicere sau de condamnare; care ar predica crucea şi învierea lui Isus ca pe începutul unei vieți creatoare, şi care ar trage, pentru vremurile noastre, toate concluziile antinomiei pauliniene între Evanghelie şi lege. în lumina acestei antinomii, păcatul ar apărea mai puțin ca transgresare a unei interdicții cît ca opusul vieții în stare de har; el ar semnifica viața sub imperiul legii, adică felul de a fi al existenței umane rămasă în captivitatea cercului infernal al legii, al transgresiunii, al culpabilității şi al revoltei.
Filosoful nu e un predicator profetic, şi aceasta pentru mai multe motive; mai întîi, pentru că e prins în vremuri de secetă şi de sete în care creştinismul, ca instituție culturală, rămîne tot un „platonism pentru mulțimi", un fel de lege în sensul sfîntului Pavel. în al doilea rînd, procesul nihilismului nu a ajuns la capăt: munca doliului aplicată zeilor morți nu s-a terminat încă, şi filosoful gîndeşte în această temporalitate intermediară. în al treilea rînd, filosoful ca gînditor responsabil se instalează la jumătatea drumului dintre ateism şi credință, deoarece nu se poate mulțumi de a pune alături o hermeneutică reductivă care detronează idolii zeilor morți şi o hermeneutică pozitivă care ar trebui să fie o readunare şi o repetare, dincolo de moartea zeului moral, a propă-văduirii biblice, cea a profeților şi a comunității creştine primitive. Răspunderea filosofului e în faptul de a gîndi, adică de a săpa sub antinomia prezentă pînă ce va găsi nivelul de interogație care face posibilă medierea între religie şi credință prin ateism. Această mediere e un ocoliş lung, şi poate părea un drum pierdut. Heidegger numeşte unele dintre eseurile lui *Holzwege,* adică drumuri forestiere care nu duc nicăieri afară de pădurea însăşi şi de munca pădurarilor.
Propun să încercăm să înaintăm puțin pe acest drum ocolit, care e, poate, un fel *deHolzweg* în sens heideggerian. Vreau să privesc mai întîi în față raportul meu cu cuvîntul - al poetului sau al gînditorului, chiar Şi al oricărei rostiri care spune ceva, care revelează ceva în legătură cu ființele şi cu ființa. în această legătură cu cuvîntul, cu cuvîntul care semnifică, e implicată un fel de supunere lipsită de orice rezonanță etică. Această ascultare neetică ne poate scoate din labirintul teoriei valorilor, care e poate punctul putred al filosofiei înseşi.
Trebuie să mărturisim că, actualmente, filosofia e cu totul în impas în ceea ce priveşte problema originii valorilor. Sîntem condamnați să
407

oscilăm între o creare de valori imposibilă şi o intuiție imposibilă a aceloraşi valori; eşec teoretic care se răsfrînge în antinomia practică dintre supunere şi revoltă, care infectează pedagogia, politica şi etica de zi cu zi. Dacă nici o hotărîre nu poate fi luată la acest nivel, trebuie să ne întoarcem îndărăt, să ieşim din impas şi să încercăm să ajungem, printr-o abordare neetică, la problema autonomiei supunerii.
Singura manieră de a gîndi în mod etic constă, mai întîi, în a gîndi neetic. Pentru a atinge acest scop trebuie să atingem un loc în care autonomia voinței noastre e înrădăcinată într-o dependență şi o supunere care nu sînt infectate de acuzare, de interdicție şi de condamnare. Acest mod preetic e cel al „ascultării"; în acest fel, ni se revelează un mod de a fi care nu e încă un mod de a face şi care, pentru acest motiv, scapă de alternativa dintre dependență şi revoltă. Heraclit spunea: „Nu luați în seamă cuvintele mele, ci *logos-vl".* Cînd cuvîntul spune ceva, cînd descoperă ceva nu numai în legătură cu sensul ființelor ci şi ceva în legătură cu ființa ca atare, ca în cazul poeților, sîntem confruntați cu ceea ce putem numi un eveniment de rostire: se spune ceva a cărui origine nu sînt eu, un lucru pe care nu-1 posed. Cuvîntul nu se află la dispoziția mea precum instrumentele de muncă sau de producție, ori precum bunurile de consum; în evenimentul de rostire nu dispun de nimic, nu mă impun, nu mai sînt stăpîn, sînt dus dincolo de griji şi de preocupare. Originea simultană a ascultării şi a libertății rezidă în această situație de non-stăpînire. în *Ființă şi timp* a lui Heidegger putem citi: „Imbricarea discursului în înțelegere şi în lucrurile ce pot fi înțelese devine clară de îndată ce ne oprim la o posibilitate existențială care se referă chiar la esența discursului: faptul de a auzi. Nu din întîmplare spunem că nu am „înțeles" atunci cînd nu am „auzit" bine. Faptul de a auzi e consecutiv discursului. *Dasein* aude pentru că înțelege. în măsura în care e o ființă în lume împreună cu alții, pe care-i înțelege, *Dasein* e „atent" față de cel ce coexistă cu el, şi față de el însuşi; cei ce coexistă sînt, cu toții, supuşi legii atenției". Nu din întîmplare, în majoritatea limbilor, cuvîntul ascultare e în proximitate semantică cu audiția; a asculta *(horchen)* e posibilitatea de a ne supune ascultînd *(gehorchen).* Apare astfel o circulație a sensului între vorbire, ascultare, supunere: „Arta originară existențială de a asculta face posibilă o acțiune precum cea de a auzi, care e,şi ea, mai originară fenomenal vorbind decît ceea ce determină psihologia în mod obişnuit ca fiind faptul de a auzi, adică senzația sunetului şi perceperea

zgomotului. Această acțiune are mod'
408
de a fi al ascultării care înțelege", arată tot Heidegger. Ascultarea care înțelege e nucleul problemei noastre.
Desigur, nu am spus nimic despre cuvînt ca despre cuvînt al lui Dumnezeu, şi e bine că e aşa. în acest punct, filosoful e departe de a fi în stare să desemneze un cuvînt care să merite într-adevăr numele de cuvînt al lui Dumnezeu. El poate însă desemna un mod de a fi care face posibil, existențial vorbind, ceva asemănător cuvîntului lui Dumnezeu: „ascultarea atentă şi reciprocă care instituie faptul de a fi cu alții se prezintă după modalitățile posibile ale supunerii („a asculta") şi încuviințării, sau după modalitățile privative ale refuzului de a asculta, ale opunerii, sfidării, aversiunii". Pentru întîia dată şi înaintea oricărei învățături morale şi a oricărui moralism, discernem în ascultare temeiul altor modalități ale „înțelegerii": a urma şi a nu asculta. Ascultarea *(horen)* implică o apartenență *(zugehoren)* ce constituie supunerea preetică spre care încerc să mă îndrept. Aceasta nu e totul. Nu numai că *ascultarea* are prioritate existențială asupra supunerii, dar *a păstra liniştea* precedă faptul de a vorbi. Să fie vorba de tăcere? Da, dacă tăcerea nu e mutism. A păstra liniştea înseamnă tot a asculta, a lăsa lucrurile să fie spuse. Tăcerea deschide spațiul ascultării: „Acelaşi fundament existențial se referă la o altă posibilitate esențială a discursului, tăcerea. Cel ce tace într-un dialog se poate face înțeles mai autentic, adică poate contribui mai mult la dezvoltarea unei înțelegeri decît cel căruia nu-i lipsesc niciodată cuvintele. Abundența de cuvinte pentru orice nu garantează progresul înțelegerii; flecăreala nesecată ascunde dimpotrivă ce credem că înțelegem şi ne duce la o limpezime înşelătoare, adică la banalizarea neînțelegerii. Doar adevăratul discurs face posibilă tăcerea autentică. Pentru a putea tăcea, *Dasein* trebuie să aibă ceva de spus, ceea ce înseamnă că trebuie să dispună de o revelație autentică şi extinsă în legătură cu sine; doar atunci tăcerea va avea sens şi se va desființa „trăncăneala". Ca modalitate a discursului, tăcerea articulează atît de originar înțelegerea lui *Dasein* încît întemeiază arta de a asculta autentică şi viața lucidă în comun". în acest punct, tăcerea e originea ascultării şi a supunerii.
Această analiză şi „analiza fundamentală a lui *Dasein",* căreia îi aparține, descoperă orizontul şi deschide calea aproximărilor pe care le vom face în legătură cu relația cu Dumnezeu privit ca un cuvînt care ar preceda orice interdicție şi orice acuzare. Sînt gata să recunosc că nu voi întîlni evenimentul de vorbire, care se numeşte pe sine evanghelie, prin
409
simpla extindere a categoriilor rațiunii practice. Dumnezeul pe care-1 căutăm aici nu e izvorul obligației morale şi autorul unor comandamente care pune sigiliul absolutului asupra experienței etice a omului. Acest gen de meditație mă invită, dimpotrivă, să nu las propăvăduirea să intre în labirintul obligației şi datoriei.
Şi acum, al doilea pas. Ce fel de etică poate fi posibilă pe baza relației existențiale cu cuvîntul? Dacă avem mereu prezentă în minte munca doliului dezvoltată prin ateism şi modul de înțelegere neetică implicată în ascultare şi în tăcere, sîntem pregătiți să punem problema etică în termeni ce nu implică, cel puțin la început, vreo relație cu interdicțiile, şi care sînt neutri față de acuzare şi condamnare. Să încercăm, mai întîi, să elaborăm problema etică originală spre care țintesc, simultan, *distrugerea* zeului moral şi *instruirea* neetică prin cuvînt.
Voi numi această etică anterioară moralei obligației *etica dorinței de a fi sau a efortului de a exista.* Istoria filosofiei ne dă un precedent prețios, cel al lui Spinoza. Acesta numeşte etică întregul proces prin care omul trece de la sclavie la beatitudine şi la libertate; proces care nu e organizat de un principiu formal al obligației, şi nici printr-o intuire a finalităților şi a valorilor, ci prin desfăşurarea unui efort, a unui *conatus* care ne aşează în existență ca mod finit de a fi. Spunem efort, dar trebuie să adăugăm imediat dorință, pentru a putea institui la originea problemei etice identitatea între efort, în sensul conate-ului spinozist, şi dorință, în sensul erosului platonician şi freudian (Freud nu ezită să spună că ceea ce el numeşte libido şi eros e înrudit cu erosul *im Banchetul).* Prin efort înțeleg aşezarea în existență, puterea afirmativă de a exista, care implică un timp nedefinit, o durată care nu e altceva decît continuarea existenței; această aşezare în existență dă temei celei mai originare afirmații, «sînt», *Ich bin, I am.* Afirmație care trebuie însă recuperată şi restaurată, deoarece - şi aici apare problema răului - a fost alienată în multe feluri; iată de ce trebuie recucerită, restituită. în acest fel, reînsuşirea efortului de a exista e misiunea eticii. Cum însă puterea noastră de a fi e alienată, efortul rămîne dorință, dorință de a fi, dorință care, ca pretutindeni, semnifică lipsă, nevoie, solicitare. Neantul din centrul existenței noastre face din efort o dorință şi egalează *conatus-u*\ lui Spinoza cu eras-ul lui Platon şi al lui Freud. Afirmarea ființei prin lipsa ei, iată structura cea mai originară de la rădăcina eticii.
în acest sens radical, etica constă în însuşirea progresivă a efortului nostru de a fi. Această dimensiune radicală a problemei etice e, ca să

410
spunem aşa, ascunsă de considerarea obligației ca principiu al rațiunii practice; formalismul etic disimulează dialectica rațiunii umane, sau, folosind un cuvînt mai puternic, dialectica actului uman de a exista. Aceasta e acoperită de o problematică care nu e originară ci derivată, cea a principiului aprioric al rațiunii practice. O numesc derivată deoarece, mi se pare, e luată din critica rațiunii pure, în care îşi are semnificația deplină, în cadrul unei analize regresive care ne conduce la structurile categoriale ce fac posibil actul cunoaşterii. Poate însă dihotomia între empiric şi aprioric să fie extinsă la structura internă a acțiunii umane, la ceea ce am numit dialectica actului de a exista? Mă îndoiesc. Transferarea spre rațiunea practică a unei deosebiri care şi-a primit semnificația în prima critică explică opoziția instaurată de Kant între obligație, considerată ca un a *priori* al voinței, şi dorință, care reprezintă elementul empiric al acțiunii. Excluderea dorinței din sfera etică are consecințe teribile: intenția de fericire e înlăturată din cîmpul considerațiilor moralistului ca principiu material al voinței; principiul formal al obligației e, prin urmare, izolat de procesul acțiunii; rigorismul etic e pus în locul problemei spinoziste a beatitudinii şi libertății. Hermeneutica lui Nietzsche şi Freud pune sub semnul întrebării privilegiul formalismului ca fundament al eticii. Acesta apare de acum ca o raționalizare de rangul al doilea, rezultat al transferării în cîmpul rațiunii practice a unei distincții valabile în cîmpul rațiunii teoretice.

înseamnă oare aceasta că problema obligației nu are semnificație etică? Nu cred; chiar şi interdicția îşi are locul ei, însă nu la origine sau la principiu: e vorba, în cel mai bun caz, de un criteriu al caracterului obiectiv al voinței noastre bune. Acelaşi lucru poate fi spus în legătură cu conceptul de valoare: şi el îşi are locul lui, însă nu primul. Noțiunea de valoare apare la un anumit stadiu al reflecției etice, cînd trebuie să determinăm acordul dintre puterea noastră şi situația, instituțiile, structurile vieții economice, politice şi culturale. Valoarea apare în punctul în care dorința noastră nedefinită de a fi se încrucişează cu condițiile finite ale actualizării ei. Această funcție a valorii nu ne autorizează să ipostaziem Valoarea, şi nici să adorăm idolul ei. E suficient să legăm procesul evaluării şi al valorii de dialectica acțiunii şi de condițiile istorice ale experienței etice a omului. •••-

Or, nu numai hermeneutica lui Nietzsche şi a lui Freud ne invită să raportăm formalismul din etică şi procesul de formare a valorilor la baza j,. existențială a efortului şi a dorinței. Genul de filosofie a limbajului pe

411
care am dezvoltat-o ne invită să facem acelaşi pas. Cînd vorbim despre cuvînt ca despre o realitate vie şi efectivă, evocăm o conexiune subterană între el şi nucleul activ al existenței noastre; cuvîntul are puterea de a schimba înțelegerea noastră de către noi înşine. Primordial, această putere nu mai are natura imperativului; înainte de a se adresa unei voințe, asemenea unui ordin care trebuie urmat, cuvîntul se adresează instanței pe care am numit-o existență, care e efort şi dorință; el ne face să ne schimbăm, dar nu pentru că o voință se impune voinței noastre, ci pentru că sîntem schimbați de „ascultarea care înțelege". Cuvîntul ne atinge la nivelul structurilor simbolice ale existenței noastre, al schemelor dinamice care exprimă maniera noastră de a înțelege situația în care ne aflăm şi de a ne proiecta puterea în ea. Există prin urmare ceva care precedă voința şi principiul obligației, care, după Kant, e structura aprioricâ a voinței. Acest ceva e însăşi existența noastră, în măsura în care poate fi modificată prin cuvînt. Conexiunea intimă dintre dorința de a fi şi puterea cuvîntului e o consecință a actului de a asculta, de a fi atent şi de a ne supune, de care vorbeam mai sus. La rîndul ei, această articulare face posibil ceea ce am descris în termenii obişnuiți de voință, evaluare, decizie, alegere. Psihologia voinței e doar proiectarea la suprafața noastră a unei articulări mai adînci între sensul situației, înțelegere şi discurs, dacă e să reluăm noțiunile principale ale analizei heideg-geriene a lui *Dasein.*

Acesta e al doilea pas, pe lunga cale între ateism şi credință. Nu voi merge mai departe pe ea, în acest eseu, şi mărturisesc sincer că sînt mult dincoace de scopul meu. Cu toate acestea, următoarea discuție, ce se referă la consolare şi la resemnare, ne va îngădui să facem cîțiva paşi în aceeaşi direcție. Chiar şi după această nouă înaintare însă, va rămîne o prăpastie între interminabila explorare a preambulurilor de către filosof şi forța predicării. în ciuda acestui abis, poate apărea, totuşi, o oarecare congruență între o teologie fidelă originilor ei şi o cercetare filosofică care a putut profita de critica religiei de către ateism. Mă voi explica în legătură cu această congruență în al doilea studiu.

412

II. DESPRE CONSOLARE

Conexiunea între acuzare şi consolare e, poate, trăsătura cea mai izbitoare a religiei. Zeul amenință şi ocroteşte. E pericolul din urmă şi ultimul refugiu. în teologiile cele mai rudimentare, ale căror urme le putem repera în Vechiul Testament, cele două aspecte ale divinității au fost coordonate într-o figură rațională, legea retribuirii. Zeul care protejează e zeul moral: el corectează dezordinea aparentă a

distribuirii destinelor, legînd suferința cu răutatea şi fericirea cu dreptatea. Prin prisma legii retribuirii, zeul care amenință şi zeul care ocroteşte sînt unul şi acelaşi, iar acest zeu e zeul moral. Această raționalizare arhaică face din religie nu numai baza absolută a moralei ci şi o *Weltanschauung,* şi anume viziunea morală a lumii încadrată de o cosmologie speculativă. Ca providență *(pronoia* în greacă, *providentia* în latină), zeul moral e ordonatorul unei lumi supusă legii retribuirii.Aceasta e, probabil, structura cea mai arhaică şi mai înglobantă a religiei. Viziunea religioasă a lumii nu a epuizat încă niciodată cîmpul relațiilor posibile între om şi Dumnezeu, iar unii oameni de credință au respins-o ca pe o impietate. în literatura babiloniană şi în cea biblică, literaturi sapiențiale (şi îndeosebi în cartea lui Iov), adevărata credință în Dumnezeu e opusă cu cea mai mare violență legii retribuirii, fiind descrisă ca o credință tragică, dincolo de orice certitudine şi protecție.
De unde ipoteza mea de lucru: ateismul semnifică cel puțin distrugerea zeului moral, nu doar ca sursă ultimă a acuzării ci şi ca sursă ultimă a ocrotirii, ca providență.
Dacă însă ateismul are o semnificație *religioasă,* moartea zeului providențial s-ar putea deschide spre o nouă credință, o credință tragică care ar fi față de metafizica clasică ceea ce credința lui Iov a fost față de legea arhaică a retribuirii, profesată de pioşii lui prieteni. Prin „metafizică" înțeleg țesătura strînsă de filosofie şi de teologie care a luat forma teodiceei, a cărei misiune e de a apăra şi justifica bunătatea şi atotputernicia lui Dumnezeu în fața existenței răului. Teodiceea lui Leibniz e paradigma tuturor încercărilor de a înțelege ordinea lumii sub semnul providenței, adică ca o ordine ce exprimă subordonarea legilor fizice în fața legilor etice prin referire la dreptatea divină. Nu am intenția să critic teodiceea la nivelul argumentării ei, aşadar pe teren epistemologic, cum a făcut-o Kant în eseurile împotriva teodiceelor leibniziene şi
413
postleibniziene. După cum ştim, această critică se referă în principal la concepte teologice generale şi la noțiunea de cauză finală, în particular; merită să fie privită cu cea mai mare atenție. Prefer să investighez, în acord cu capitolul precedent, ateismul lui Freud şi al lui Nietzsche, şi aceasta pentru două motive: mai întîi pentru că împlinirea criticii zeului moral e critica religiei ca refugiu şi ca protecție; apoi, critica dezvoltată de Freud şi de Nietzsche merge mult mai departe decît orice critică epistemologică; adîncind argumentarea, ea aduce la lumină stratul ultim al motivațiilor teodiceei. înlocuirea epistemologiei cu hermeneutica nu atinge doar teodiceea de stil leibnizian, ci toate filosofiile care pretind că depăşesc teodiceea şi care încearcă, cu toate acestea, să instituie o reconciliere rațională între legile naturii şi destinul uman. Astfel, Kant, după ce-1 critică pe Leibniz, încearcă la rîndul lui să împace libertatea şi natura prin regula Dumnezeului moral, prin celebrele postulate ale rațiunii practice. în acelaşi fel, Hegel îl critică pe Kant şi viziunea lui morală a lumii, însă construieşte un sistem rațional în care toate contradicțiile sînt împăcate: idealul nu mai e opus realului, ci devine legea lui imanentă. în ochii lui Nietzsche, filosofia lui Hegel realizează esența oricărei filosofii morale. Desigur, reducerea la morală a unor filosofii atît de diferite ca cea a lui Leibniz, a lui Kant şi a lui Hegel e inacceptabilă pentru istoricul filosofiei, care trebuie să apere structura rațională particulară a fiecăreia împotriva confuziei comune a tuturor filosofiilor epocii clasice sub titlul de morală. Prin această violență, care neagă şi reduce diferențele cele mai evidente, Nietzsche deschide calea unei hermeneutici care discerne motivul comun în spatele celor mai opuse maniere de a filosofa. Miza acestei hermeneutici e genul de voință care se exprimă prin căutarea unei reconcilieri raționale, fie că e vorba de teodiceea lui Leibniz, de postulatele kantiene ale rațiunii practice sau de cunoaşterea absolută a lui Hegel. Pentru Nietzsche, voința care se ascunde în spatele acestor raționalizări e întotdeauna una slabă; slăbiciunea ei constă în recurgerea la o viziune a lumii în care principiul etic pe care Nietzsche îl numeşte ideal domină procesul realității. Interesul şi valoarea acestui demers sînt tocmai aici: orice critică epistemologică a teleologiei e transpusă într-o hermeneutică a voinței de putere care raportează doctrinele din trecut la gradele de slăbiciune sau de putere ale voinței, la dispoziția negativă sau pozitivă a acesteia, la direcția ei reactivă sau activă.
414

în primul eseu, am întrerupt hermeneutica nietzscheană în punctul în care rămîne o „acuzare a acuzării". Era nimerit să rămînem acolo în discuția conscrată interdicției; mai mult, modul de a filosofa al lui Nietzsche ne încurajează să accentuăm partea critică a operei sale. Aceasta constă, esențialmente, într-o acuzare a acuzării, şi rămîne tributară resentimentului pe care-1 reproşează moraliştilor.
Acum voi merge mai departe. Critica pe care o facem metafizicii şi pretenției acesteia la reconcilierea rațională trebuie să ajungă la o ontologie pozitivă, dincolo de resentiment şi de acuzare. O astfel de ontologie constă într-o viziune integral neetică, pe care Nietzsche o descrie ca pe „nevinovăția devenirii" *(die Unschulddes Werdens):* un alt nume pentru „dincolo de bine şi de rău". Desigur, o atare ontologie nu poate deveni dogmatică, căci ar cădea din nou în propriile-i critici; trebuie să rămînă o

interpretare, inseparabilă de interpretarea tuturor interpretărilor; şi nu e sigur că o astfel de filosofie va putea scăpa de autodistrugere. Mai mult, atare ontologie rămîne ineluctabil prinsă în plasa mitologiei - fie"că e vorba de mitologie în sensul grec al cuvîntului, precum mitologia lui Dionysos; sau de o mitologie în limbajul cosmologiei moderne, precum mitul eternei reîntoarceri aAceluiaşi, asociat dragostei pentru destin; sau de o mitologie în limbajul filosofiei istoriei, precum mitul supraomului; sau, în sfîrşit, de o mitologie aflată dincolo de opoziția acestor trei de mai sus, precum mitul lumii ca joc. Toate spun acelaşi lucru: proclamă absența culpabilității, adică absența caracterului etic al ansamblului ființei.
Pus în fața acestei doctrine aspre, nu am cîtuşi de puțin intenția de a o demonstra sau respinge, şi încă mai puțin de a o pune în slujba vreunei apologetici pentru a o converti în credință creştină. O las acolo unde e, într-un loc solitar şi de neatins, inaccesibilă la orice repetare. Stă în acest loc ca cel mai bun adversar, ca măsura radicalității cu care trebuie să-mi încerc puterile. îmi spun: orice-aş gîndi şi orice-aş crede trebuie să fie demn de ea.
înainte însă de a relua drumul ce duce de la ateism la credință, cum am încercat mai sus, vreau să elucidez cîteva implicații ale criticii nietzscheene a religiei prin cea a lui Freud. Genul de mitologie pe care-1 reprezintă ideea nietzscheană a nevinovăției devenirii are o replică prozaică în ceea ce Freud a numit principiul realității. Nu din întîmplare F îi dă uneori un alt nume, care ne aminteşte dragostea pentru

destin a lui Nietzsche: *Anănke,* necesitatea, împrumutată din tragedia greacă. După cum ştim, Freud a opus întotdeauna principiul realității celui al plăcerii şi tuturor modalităților de a gîndi influențate de acesta, şi anume figurile iluziei.
Aici, în opera lui Freud apare o critică a religiei. Am insistat de mai multe ori asupra acestui fapt: pentru Freud, religia nu e focarul sancțiunii absolute față de exigențele conştiinței morale. E o compensație pentru greutățile vieții, fiind în acest sens funcția cea mai înaltă a culturii. Sarcina ei e ocrotirea omului de superioritatea naturii şi compensarea pentru sacrificiile pulsionale cerute de viața în societate. Noua față pe care religia o îndreaptă spre individul uman nu mai e una de interdicție ci una de protecție. Astfel, ea se adresează mai degrabă dorinței decît fricii.
Această analiză regresiv-reductivă ne readuce, a doua oară, la noțiunea de imagine paternă colectivă, însă figura tatălui e, acum, mai ambiguă, mai ambivalență. Nu mai e doar figura care acuză, ci şi cea care ocroteşte; nu mai răspunde numai la frica de pedeapsă, ci şi la dorința de protejare şi de consolare: numele acestei dorințe e nostalgia tatălui. Religia se alătură astfel principiului plăcerii, devenind unul dintre modurile lui cele mai versatile şi mai ascunse. Totodată, principiul realității consacră renunțarea la nostalgia tatălui, nu numai la nivelul spaimelor noastre ci şi la cel al dorințelor. Viziunea ascetică a figurii tatălui e prețul ce trebuie plătit pentru purificarea dorinței.
în acest punct, Freud îl întîlneşte pe Nietzsche; răsturnarea freudiană a principiului plăcerii în principiu al realității are aceeaşi semnificație cu răsturnarea viziunii morale a lumii în nevinovăție a devenirii şi în noțiunea lumii ca „joc", la Nietzsche. Tonul lui Freud e mai puțin liric decît cel al lui Nietzsche; e mai apropiat de resemnare decît de jubilare. Freud cunoaşte prea bine slăbiciunile omului pentru a se aventura dincolo de simpla acceptare a ordinii inexorabile a naturii, şi depinde prea mult de o rece viziune ştiințifică a lumii pentru a da frîu liber unui lirism necontrolat. Cu toate acestea, în ultimele lui scrieri, tema lui *Anănke* e atenuată şi echilibrată de o alta, care-1 aduce în apropierea lui Nietzsche: tema lui Eros, una a motivului faustian al tinereții sale, acoperită de preocupările ştiințifice. Simțul filosofic al lui Freud e determinat, poate, de lupta obscură dintre sensul pozitivist al realității şi sensul romantic al vieții. Cînd al doilea e victorios, auzim o voce care ar putea fi a lui Nietzsche: „Acum ne putem aştepta ca cealaltă dintre cele două puteri

L

celeste, Erosul veşnic, să se afirme în lupta cu adversarul lui nu mai puțin veşnic" - acest adversar fiind moartea. Marea dramaturgie a lui Eros şi Thanatos, subterană în ordinea inexorabilă a naturii, e ecoul lui Nietzsche în Freud. Discreta mitologie a lui Freud, caTe temperează privirea savantului, nu are niciodată forța în acelaşi timp lirică şi filosofică a mitologiei lui Nietzsche, însă îl apropie, într-un fel, pe Nietzsche de noi. Prin Freud, soseşte pînă la noi ceva din învățătura abruptă din *Sils-Maria.*
Ce fel de credință merită să supraviețuiască criticii făcută de Freud şi de Nietzsche?

Am evocat în primul studiu o predicare profetică care s-ar reîntoarce la originile credinței iudeo-creştine, şi care, totodată, ar fi un început pentru vremurile noastre. Față de problema acuzării, această predicare ar pronunța doar un cuvînt de eliberare şi ar trage toate consecințele antinomiei pauliniene dintre Evanghelie şi Lege. în ce priveşte problema consolării, această predicare profetică ar fi moştenitorul credinței tragice a lui Iov; ar avea aceeaşi atitudine față de metafizicile teologice ale filosofiei occidentale ca şi Iov față de discursurile pioase ale prietenilor lui în legătură cu zeul retribuirii. Ar fi o credință care ar înainta în beznă, într-o nouă „noapte a intelectului", dacă e să folosim limbajul misticilor, în fața unui Dumnezeu care nu ar avea atributele „providenței", care nu m-ar apăra, ci care m-ar lăsa pradă primejdiilor vieții. Acest Dumnezeu nu e Răstignitul, cel a cărui slăbiciune - numai ea, cum arată Bonhoffer - mă poate ajuta? Ceea ce înseamnă noapte pentru intelect semnifică, mai întîi, noapte pentru dorință ca şi pentru teamă, noapte pentru nostalgia tatălui care ocroteşte. Dincolo de această noapte, şi numai dincolo de ea, poate fi atinsă semnificația adevărată a Dumnezeului consolării, a Dumnezeului învierii, *aPantocrator-ulni* bizantin şi roman. Mi-1 imaginez pe acest predicator profetic; uneori îl aud; filosoful nu e însă, repet, predicator profetic. El gîndeşte în timpul intermediar al nihilismului şi [a]l credinței purificate; şi îndeosebi misiunea lui nu e de a reconcilia, într-un eclectism slab, hermeneutica care distruge vechii idoli cu cea care [r]estituie propăvăduirea. A gîndi înseamnă a săpa mai adînc, pînă la Aratul de probleme care face posibilă medierea între religie şi credință Prin mijlocirea ateismului; mediere care e o lungă ocolire, dacă nu [c]umva chiar un drum pierdut. Poate că vom înainta mai mult în această Erecție, deoarece purificarea fricii de pedeapsă şi a dorinței de a fi

417

ocrotit constituie un singur şi unic proces, dincolo de ceea ce Nietzsche a numit „spiritul de răzbunare".

Primul pas: cum ne amintim, am văzut în legătura cu cuvîntul - cel al poetului şi al gînditorului, sau chiar cu orice cuvînt care descoperă ceva din situația noastră în ansamblul ființei -, punctul de plecare, originea şi modelul unei „supuneri față de ființă" dincolo de orice teamă de pedeapsă, de orice interdicție sau condamnare. Vom putea găsi, poate, în această supunere sursa unei *consolări* care ar fi la fel de îndepărtată de dorința copilărească de a fi ocrotit pe cît e ascultarea de teama pedepsei. Raportul meu inițial cu cuvîntul, dacă-1 privesc ca deplin sem-nificant, nu numai că neutralizează orice acuzare, şi prin aceasta orice teamă, dar pune în paranteză dorința mea de a fi protejat; ca să spunem aşa, pune în afara circuitului narcisismul dorinței mele. Mă întorc într-o împărăție a semnificațiilor în care nu mai e vorba de mine, ci de ființă ca atare. întregul ființei apare în mod manifest, în uitarea dorințelor şi intereselor mele. Această desfăşurare a ființei, în absența grijii față de propria persoană şi prin plenitudinea cuvîntului e în joc în revelația prin care se încheie *Cartea lui Iov:* „Iahve îi răspunse lui Iov din mijlocul furtunii şi îi spuse..." Dar ce i-a spus? Nimic care ar putea fi socotit un răspuns la problema suferinței şi a morții; nimic care ar putea fi utilizat ca justificare a lui Dumnezeu într-o teodicee; se vorbeşte, dimpotrivă, de o ordine străină omului, de măsuri care nu au nici o proporție cu omul: „Unde erai cînd am făcut eu pămîntul? Spune, dacă ai lumini să o faci!" Calea teodiceei e închisă; nici chiar viziunea lui Behemoth şi a lui Leviatan, prin care culminează revelația, nu are vreo legătură cu problema personală a lui Iov. Nici o teleologie nu iese din furtună, nici o conexiune inteligibilă între ordinea fizică şi cea etică. Nimic altceva decît desfăşurarea totului în plenitudinea rostirii; doar posibilitatea unei acceptări care ar fi primul grad al consolării, dincolo de dorința de a fi ocrotit.

Numesc acest prim grad *resemnare.*

în ce sens resemnarea în fața unei ordini neetice constituie primul grad al consolării? în sensul că această ordine nu e străină de limbaj, deşi e străină de interesele mele narcisiste. Ființa poate fi adusă în vorbire.

Pentru Iov, revelația întregului nu e, la început, o viziune, ci o voce. Domnul vorbeşte, iată esențialul. Nu vorbeşte despre Iov; îi vorbeşte lui Iov, şi aceasta e de ajuns. Evenimentul de vorbire ca atare creează o

418

legătură; situația de dialog e, în ea însăşi, un mod al consolării. Evenimentul de vorbire e o devenire-rostire a ființei. Ascultarea cuvîntului face posibilă vederea lumii ca ordine: „Nu te cunoşteam decît din auzite, şi acum ochii mei te-au văzut". Dar chiar şi atunci întrebarea lui Iov în legătură cu el însuşi nu-şi găseşte rezolvarea, ci se dizolvă prin deplasarea de centru pe care-o operează cuvîntul. Aici, ne întoarcem de la Iov la presocratici, care au sesizat şi ei deplasarea de centru efectuată de cuvînt: „A fi şi a fi gîndit sînt unul şi acelaşi lucru". Tocmai în aceasta stă posibilitatea fundamentală a consolării; unitatea ființei şi a *logosului* face posibilă pentru om apartenența la întreg ca ființă vorbitoare. Deoarece cuvîntul meu aparține cuvîntului, şi vorbirea, prin limbajul meu, rostirii ființei, nu mai trebuie să cer ca dorința mea să se împace cu ordinea naturii. în această apartenență rezidă nu numai

originea supunerii dincolo de frică, ci şi originea consimțirii dincolo de dorință.
Să elaborăm conceptul de *consimțire.* Va fi al doilea pas pe care-1 vom face. Nu vom face-o în termenii psihologiei: filosoful nu e terapeut; el ne vindecă dorințele schimbîndu-ne ideile. Iată de ce, pentru a parcurge drumul dintre dorința de ocrotire şi consimțire trebuie să ia calea grea a criticii aplicată acelui gen de metafizică care e implicat în dorința de ocrotire. Genul de metafizică despre care e vorba e unul care încearcă să lege valoarea de fapt, în interiorul unui sistem pe care ne place să-1 numim sensul lumii sau al vieții.
într-un astfel de sistem, ordinea naturală şi ordinea etică sînt unificate într-o totalitate de rang mai înalt. Problema e de a şti dacă această tentativă nu procedează cumva, chiar ea, din uitarea genului de unitate pe care presocraticii au recunoscut-o atunci cînd au vorbit de identitatea ființei cu *logos-ul.* E, după cum ştim, întrebarea pe care o pune Heideg-ger metafizicii. Conceptele înseşi de valoare şi de fapt, între care îm-părțim domeniul realității, implică deja pierderea unității primordiale în care nu există încă nici valori şi nici fapte, nici etică şi nici fizică. Dacă lucrurile stau aşa, nu trebuie să fim surprinşi că nu sîntem în stare să atingem fragmentele împrăştiate ale unității pierdute. în ce mă priveşte, iau în serios această interogație a lui Heidegger. E posibil ca toate construcțiile metafizicii clasice care se referă la subordonarea legilor cauzale legilor finale să reprezinte o tentativă disperată de a recrea o unitate la un nivel care e, el însuşi, rezultatul unei uitări fundamentale a problemei ființei. în eseul *Epoca viziunilor lumii,* Heidegger carac-
419
terizează vîrsta metafizicii ca una în care „existența e determinată pentru întîia oară ca obiectivitate a reprezentării, iar adevărul ca certitudine a reprezentării, ca în metafizica lui Descartes". în acelaşi timp, lumea a devenit un tablou: „Acolo unde lumea devine imagine concepută *(Bild),* totalitatea existenței e înțeleasă şi fixată ca ceva care-i dă omului posibilitatea de a se orienta, ca ceva pe care acesta vrea să-1 aducă în fața lui cu intenția de a-1 imobiliza, într-un sens decisiv, într-o reprezentare."
Caracterul reprezentativ al existenței e, astfel, corelatul apariției omului ca subiect. Omul se înghesuie să ajungă în centrul tabloului, în vreme ce existența e plasată în fața lui ca ceva obiectiv şi disponibil. Mai tîrziu, odată cu Kant, Fichte şi în sfîrşit, cu Nietzsche, omul-subiect devine om-voință. Voința apare ca originea lucrurilor, în vreme ce lumea dă îndărăt retrăgîndu-se în planul îndepărtat ca un simplu fapt fără valoare. Nihilismul nu e departe. Abisul ce desparte un subiect care se afirmă ca origine a valorilor şi o lume care se desfăşoară ca un ansamblu de aparențe golite de valoare nu mai poate fi depăşit. Atîta timp cît vom continua să privim lumea ca pe un obiect pentru reprezentare şi voința umană ca pe o afirmare a valorii împăcarea şi integrarea vor fi imposibile. Nihilismul e confirmarea istorică a acestei imposibilități. în particular, el arată eşecul Dumnezeului metafizic în opera de reconciliere şi eşecul tuturor încercărilor de a completa cauzalitatea prin teleologie. Atîta timp cît problema lui Dumnezeu e pusă în aceşti termeni şi la acest nivel, ea procedează din uitarea care a dat naştere concepției despre lume ca obiect de reprezentat şi concepției despre om ca subiect care afirmă valorile.
Iată de ce trebuie să ne întoarcem înapoi, pînă la un punct situat înainte de dihotomia subiectului şi a obiectului, dacă vrem să depăşim antinomiile pe care le generează ea: a valorii şi a faptului, a teleologiei şi a cauzalității, a omului şi a lumii. Această regresie nu ne duce în noaptea identității, ci la manifestarea ființei ca *logos* ce adună toate lucrurile laolaltă.
Dacă e aşa, începutul oricărui răspuns la Nietzsche stă într-o meditație asupra *logos-ului* ce adună, şi nu în ivirea voinței de putere, care aparține, şi ea, epocii metafizicii, în care omul a fost definit ca voință. Pentru Heidegger, *logos-ul* e aspectul sau dimensiunea limbajului care ne leagă de chestiunea ființei. Prin el, problema ființei e adusă în limbaj; grație lui, omul se înalță nu numai ca voință de putere, ci şi ca ființă ce-şi pune întrebări asupra ființei. Acesta e drumul gîndirii radicale, care
420
deschide orizontul unui nou sens al consolării, ce ar putea face din ateism o mediere reală între religie şi lege. Dacă omul nu se afirmă, fundamental, ca om decît atunci cînd e „adunat" în *logos-ul* care, la rîndul lui, „adună toate lucrurile împreună", consolarea e posibilă. Ea nu e nimic altceva decît fericirea de a aparține *logos-ului* şi ființei ca *logos.* Această fericire apare, mai întîi, în „poezia primordială" *{Urdichtung)*, şi abia după aceea în gîndire. Heidegger scrie undeva că poetul vede sacrul, iar gînditorul ființa; e bine ca ei să stea pe cei doi munți diferiți, de unde vocile lor îşi fac ecou una alteia.
Să mai facem un pas spre funcția consolatoare a *logos-ului.* Heidegger foloseşte alte cuvinte pentru a înainta în această direcție: spune că *logos-ul* presocraticilor e acelaşi lucru *cuphysis,* care nu e natura în opoziție cu convenția, istoria sau spiritul. E ceva care domină punînd lucrurile împreună; ceva care „depăşeşte" *(das uberwaltigende).* Sîntem trimişi din nou la conexiunea între Iov şi presocratici. în revelația *Cărții lui Iov* există o expresie pentru ceea ce depăşeşte şi pentru experiența uniunii cu ceea ce depăşeşte. Acest lucru nu se produce nici fizic nici spiritual şi nici mistic, ci doar în limpezimea

rostirii *(Sagen).* Nu numai că *logos-ul* semnifică puterea care face ca lucrurile să se manifeste şi care le adună laolaltă: el îl şi asociază pe poet la această adunare sub semnul a ceea ce-1 depăşeşte. Puterea de a aduna totul prin mijlocirea limbajului nu ne aparţine primordial, ca subiecţi ai vorbirii. A aduna laolaltă şi a revela aparţin mai întîi de ceva care depăşeşte şi domină, cum simbolizează, la primii greci, noţiunea de *physis.* Limbajul e tot mai puţin operă umană; puterea de a spune nu e ceva de care dispunem, ci ceva care dispune de noi; iar noi ne putem „aduna", adică uni cu ceea ce adună în măsura în care nu sîntem stăpînii limbajului nostru. în acest fel, limbajul e ceva mai mult decît un simplu mijloc practic de comunicare cu ceilalţi şi de dominare a naturii: cînd cuvîntul devine rostire, facem experienţa limbajului ca dar şi a gîndirii ca recunoaştere a acestui dar. Gîndirea se înclină în faţa darului, şi o formă de consolare se naşte. Omul e consolat pentru că, în limbajul lui, lasă lucrurile să fie sau să se arate. Iov vede lumea ca pe ceva adunat laolaltă pentru că aude Cuvîntul ca pe ceva care adună.

Kierkegaard numeşte consolarea „repetare". în *Cartea lui Iov,* repetarea îi apare ca exprimîndu-se în forma mitică a restituirii: „Şi Iahve restaura situaţia lui Iov pentru că acesta s-a pus chezaş pentru prietenii

421

lui; ba chiar spori de două ori bunurile lui Iov". Or, dacă „repetarea" lui Kierkegaard nu e doar un alt nume al legii de retribuire respinsă de Iov şi o ultimă justificare a pioşilor prieteni ai lui Iov pe care Dumnezeu i-a condamnat, ea nu poate semnifica decît un lucru, şi anume consumarea ascultării în viziune. Conceptul de repetare poate apărea, astfel, ca o replică a temei presocratice; e asemănător înţelegerii presocratice a *logos-ului* ca ceva ce adună laolaltă şi a *\u\physis* ca ceva ce depăşeşte şi predomină. încă o dată, *Cartea lui Iov* şi fragmentele din Heraclit spun acelaşi lucra.

Pentru a înţelege despre ce e vorba, să ne mai întoarcem o dată la Nietzsche. Şi el a numit consolare *(Trost)* marea dorinţă, „cea mai mare speranţă" : aceea că omul va fi depăşit. De ce a dat oare acestei speranţe numele de consolare? Pentru că ea duce în sine eliberarea de răzbunare *(Rache):* „Omul eliberat de răzbunare e, pentru mine, podul spre cea mai înaltă speranţă, şi un curcubeu după lungi intemperii" *(Zarathustra,* partea H-a). Eliberarea de răzbunare e sufletul meditaţiei noastre asupra consolării, deoarece răzbunarea arată că „acolo unde a fost suferinţa trebuie să fie şi pedeapsa". Heidegger comentează astfel: răzbunarea e urmărirea care lucrează împotriva ei şi care degradează- cu toate acestea, nu fundamental în sens moral; critica răzbunării nu e o critică morală. Spiritul de răz- bunare se îndreaptă împotriva timpului şi a celor care trec. Zarathustra spune: „Da, asta e răzbunarea: resentimentul voinţei faţă de timp şi faţă *de aceasta a fost.* E contra-voinţa voinţei *(des Willens Widerwille),* şi ca atare resentimentul împotriva timpului: faptul că timpul trece e o adversitate care o face să sufere, şi pe care se răzbună prin defăimarea celor ce trec ca atare. A depăşi răzbunarea înseamnă a-1 depăşi pe „nu" prin „da".

„Recapitularea" lui Zarathustra nu e oare apropiată de „repetarea" pe care Kierkegaard o vede în *Cartea lui Iov* şi de „adunarea laolaltă" pe care Heidegger o descifrează la presocratici? înrudirea nu poate fi negată, însă asemănarea ar fi şi mai mare dacă opera lui Nietzsche nu ar aparţine, şi ea, spiritului de răzbunare, în măsura în care rămîne o acuzare a acuzării. Citim, în ultimele rînduri din *Ecce Homo:* „Am fost rău înţeles? Dionysos împotriva Răstignitului". Limitele lui Nietzsche sînt aici. Dar de ce e el inegal în faţa apelului lui Zarathustra de a depăşi răzbunarea? Oare nu pentru că, pentru Nietzsche, crearea supraomului capabil de a depăşi răzbunarea depinde de voinţă şi nu de cuvînt? Nu cumva voinţa de putere rămîne, tocmai din acest motiv, acceptare şi răzbunare simultan? Doar acel *Gelassenheit* care marchează supunerea limbajului individual faţă de discurs e dincolo de răzbunare. Consimţirea trebuie să se unească cu poezia.

422

Heidegger comentează poemul lui Holderlin care conţine versul: *dichterisch wohnt der Mensch,* „omul locuieşte pe pămînt la modul poetic". în măsura în care actul poetic nu e pură rătăcire ci începutul sfîrşitului rătăcirii prin actul de a construi, poezia îi permite omului să locuiască pe pămînt. Lucrul se întîmplă atunci cînd raportul meu cu limbajul se răstoarnă, şi cînd limbajul e cel care vorbeşte. Atunci, omul îi răspunde, ascultînd ce îi spune; în acelaşi timp, „a locui" devine, pentru noi muritorii, un act poetic. „A locui" e un alt cuvînt pentru „repetarea" lui Kierkegaard. E contrariul lui a fugi. într-adevăr, Holderlin scrie: „Bogat în merite, omul locuieşte pe pămînt, totuşi, la modul poetic". Poemul sugerează că omul locuieşte pe acest pămînt în măsura în care există o tensiune între aspiraţia lui la ceruri, la divin, şi înrădăcinarea existenţei lui în pămîntAceastă tensiune dă măsura actului locuirii şi-i precizează locul. în extinderea ei totală şi în înţelegerea ei radicală, poezia e ceea ce înrădăcinează actul de a locui între cer şi pămînt, sub ceruri dar pe pămînt, în puterea cuvîntului.

Poezia e mai mult decît arta de a compune poeme: *epoiesis,* creaţie în sensul cel mai vast al cuvîntului. Tocmai în acest sens, ea egalează actul primordial al locuirii; omul nu locuieşte decît dacă există poeţi.

Cercetarea filosofică asupra semnificației religioase a ateismului ne-a dus de la resemnare la consimțire şi de la aceasta la un nou mod de a locui pe pămînt ordonat de poezie şi de gîndire. Acest mod de a fi nu e „dragostea pentru destin", ci una pentru creație, care include ceva din mişcarea ateismului spre credință. Dragostea pentru lucrurile create e o formă de consolare care nu depinde de nici o recompensă exterioară şi care, totodată, e departe de orice răzbunare. Dragostea îşi găseşte răsplata în ea însăşi, şi e ea însăşi consolarea.
în acest fel, putem desena o congruență între analiza filosofică de mai sus şi o interpretare a propăvăduirii care ar fi în acelaşi timp fidelă originilor credinței iudeo-creştine şi potrivită vremurilor noastre. Credința biblică îl reprezintă pe Dumnezeu, pe Dumnezeul profeților şi pe cel al Treimii creştine, ca pe un tată; ateismul ne îndeamnă să renunțăm la imaginea tatălui. Depăşită ca idol, imaginea tatălui poate fi recuperată ca simbol. Acest simbol ar putea fi parabola temeiurilor dragostei; într-o teologie a iubirii, el ar putea fi replica înaintării care ne-a dus de la simpla resemnare la viața poetică. Iată, după mine, semnificația religioasă a ateismului. Idealul trebuie să moară pentru ca simbolul ființei să poată vorbi.
423

PATERNITATEA: DE LA FANTASMĂ LA SIMBOL

Voi prezenta mai întîi pe scurt ipoteza de lucru pe care mi-o propun. Ea se poate enunța în trei puncte:
1. Figura tatălui nu e una bine cunoscută, una a cărei semnificație ar fi invariabilă şi căreia i-am putea urmări avatarurile, dispariția sau reîntoarcerea sub diverse măşti. E o figură problematică, neîmplinită, în suspens; o *desemnare* susceptibilă de a traversa o diversitate de niveluri semantice, de la fantasma tatălui care castrează, şi care trebuie ucis, pînă la simbolul tatălui care moare compătimind.
2. Pentru a înțelege această mutație simbolică e bine să reinstalăm imaginea paternă în mediul celorlalte paradigme ale relației interumane. în ipoteza mea, evoluția internă a simbolului patern rezultă din atracția, întrucîtva externă, exercitată de celelalte figuri care îl scot din primitivismul lui. Figura tatălui datorează inserării ei în jocul organizat al rudeniei o limitare inițială, o inerție, ba chiar o rezistență la simbolizare care nu pot fi depăşite decît prin acțiunea oarecum laterală pe care o exercită alte figuri, care nu aparțin relației de înrudire: figuri neparentale care, prin acțiunea lor de ruptură, sparg scoarța de literalitate a imaginii tatălui şi eliberează simbolul paternității şi al filiației.
3. Dacă însă simbolismul paternității trebuie să treacă printr-o anumită reducere a imaginii inițiale, reducere ce ar putea fi percepută ca o renunțare, ba chiar ca un doliu, expresiile terminale ale simbolismului rămîn în continuitate cu formele inițiale, a căror reluare sînt, la un nivel superior. Reîntoarcerea imaginii primitive dincolo de propria-i moarte instituie după mine problema centrală a procesului de simbolizare care se manifestă prin figura tatălui. Căci această reîntoarcere, în măsura în
424
care e susceptibilă de mai multe efectuări, deschide perspectiva mai multor interpretări care, la rîndul lor, aparțin desemnării tatălui.
Iată ipoteza mea de lucru, în articularea ei schematică. Ea desemnează paternitatea ca pe *unproces,* mai degrabă decît ca pe o *structură,* şi-i arată constituirea dinamică şi dialectică. Vă prezint acum încercarea la care propun să o supunem. Voi avea în vedere, succesiv, trei registre, trei „cîmpuri" susceptibile de a explica constituirea analoagă a procesului de paternitate.
Primul cîmp e decupat *depsihanaliză*[t] care articulează o „economie a dorinței".
în al doilea, *fenomenologia spiritului* desenează o istorie normală, conformă rațiunii, a figurilor culturale de bază.
Al treilea e determinat de *istoria religiei,* care dezvoltă o interpretare a „numelor divine" şi a desemnărilor lui Dumnezeu. Nu mă voi pronunța în legătură cu poziția celor trei cîmpuri. Mă voi mulțumi de a aminti că ele sînt decupate prin metodolgii diferite şi că implică, de fiecare dată, o conceptualitate şi proceduri specifice. Neputînd justifica radical dreptul la existență al mai multor problematici şi al mai multor lecturi ale realității, voi încerca să profit de diversitatea abordărilor pentru a justifica soliditatea ipotezei mele de lucru. Dacă în cele trei registre diferite se poate întrevedea o constituție identică a paternității, o aceeaşi structură ritmică, aceeaşi reîntoarcere a figurii inițiale prin compararea cu celelalte figuri, vom avea o şansă ca analogia - mai bine spus omologia de constituție - să reveleze o schemă unică a paternității.

I. FIGURA TATĂLUI ÎN ECONOMIA DORINȚEI

Definesc primul cîmp prin destinul pulsiunilor, reluînd chiar expresia lui Freud: în acest fel, privilegiez explicația *economică* față de altele. Nu am răgaz să mă justific aici. Cred că e intenția fundamentală, şi de altfel cea mai explicită, a freudismului; e şi cea mai interesantă pentru filosof, din cauza decalajului pe care-1 impune în raport cu cîmpul conştiinței. Admit prin urmare că sfera de competență a psihanalizei e definită de prezența şi de jocul pulsiunilor de viață şi de moarte, ca şi de figurile tributare vicisitudinilor lor.

425
îmi pare că, în ce priveşte figura tatălui, pot reține din opera lui Freud trei teme care corespund celor trei momente ale ipotezei mele de lucru; ele ne vor îngădui, ulterior, să construim schema paternității, după ce vom traversa celelalte planuri de articulare a figurii tatălui. Iată cele trei teme:
-poziția lui CEdip;
- *distrugerea* lui (Edip;
-permanența lui (Edip.
Mai întîi poziția lui CEdip, ca punct de trecere obligatoriu. Freud a spus-o şi a repetat-o: prin (Edip, psihanaliza ramîne în picioare sau cade. Ori una, ori alta. (Edip e de fapt problema încrederii care leagă psihanaliza de publicul ei. Presupun că esența teoriei despre complexul lui CEdip e cunoscută. Pentru cele ce urmează voi reține doar atît: punctul critic al teoriei trebuie căutat în constituirea inițială a dorinței: megalomania ei, atotputernicia infantilă. Din ele procedează fantasma unui tată care ar deține privilegii pe care fiul ar trebui să pună stăpînire pentru a fi el însuşi. Fantasma unei ființe care deține puterea şi care o refuză, lipsindu-1 pe fiu de ea, e, după cum ştim, baza conceptului castrării, pe care se articulează dorința de a ucide. Nu e mai puțin important să ştim că glorificarea tatălui ucis, căutarea împăcării şi a mijlocirii cu imaginea interiorizată şi, în cele din urmă, apariția culpabilității, procedează din aceeaşi megalomanie. Moartea tatălui şi pedepsirea fiului sînt aşezate astfel la originea unei istorii foarte reale în ceea ce priveşte pulsiunea, deşi foarte ireală în ceea ce priveşte reprezentarea.
Aceasta a fost poziția lui (Edip; iată acum distrugerea lui. Am învățat de la Freud că există mai multe feluri de a scăpa de (Edip; mai precis: marea problemă pentru urmarea istoriei psihicului, aşadar pentru întreaga istorie a culturii, e de a şti nu numai cum intrăm în complexul lui (Edip, ci şi cum putem ieşi din el. într-un eseu relativ tardiv, *Dizolvarea lui CEdip* (1924), Freud introduce conceptul de distrugere sau de demolare a lui (Edip, cu care vom stabili imediat paralele în celelalte două registre. în registrul freudian, e un concept economic ca şi refularea, identificarea, sublimarea, desexualizarea. Ea se referă la destinul pulsiunilor şi la remanierea distribuirii lor în adîncime.
Trebuie însă să înțelegem bine ce înseamnă distrugerea. (Edip se distruge ca complex în măsura în care structurează psihicul. Putem explica în felul următor raportul dintre distrugerea complexului şi structurarea psihicului: miza dizolvării lui (Edip e înlocuirea identificării cu
426
tatăl, la drept vorbind mortală - şi chiar de două ori mortală, deoarece îl omoară pe tată prin ucidere şi pe fiu prin remuşcare -, printr-o recunoaştere reciprocă, în care diferența e compatibilă cu similitudinea. Miza e aşadar recunoaşterea tatălui. Nu vor exista altele în cele două registre pe care le vom studia ulterior. Evidențierea medierilor care articulează această distrugere structurantă - de bogăție, de putere, de preeminență şi de cunoaştere - va fi misiunea unei istorii a figurilor, nu a psihanalizei. Sarcina acesteia e reperarea urmelor acestor medieri în remanierile pul-sionale, la nivelul unei istorii a dorinței şi a plăcerii. într-un (Edip reuşit, dacă putem spune aşa, dorința e rectificată în intenția ei cea mai adîncă: de atotputernicie şi de nemurire; ceea ce e distrus e economia totului sau a nimicului. încercarea prin excelență e, acum, capacitatea de a-1 accepta pe tată ca muritor, şi în cele din urmă de a accepta moartea tatălui; nemurirea lui era doar proiecția fantastică a atotputerniciei dorinței. Reprezentarea paternității diferită de producerea fizică a urmaşului, aşadar mai puțin aderentă la persoana tatălui, se va putea articula pe această acceptare a mortalității. Naşterea e un fapt de natură, paternitatea unul de desemnare. Trebuie ca legătura de sînge să slăbească şi să fie marcată de moarte pentru ca paternitatea să se instituie cu adevărat: atunci tatăl e tată pentru că e desemnat ca tată şi numit astfel. Recunoaştere mutuală, desemnare reciprocă: cu această temă atingem frontiera comună a psihanalizei şi a teoriei culturii. Am intrat în psihanaliză prin conceptul de pulsiune, care e la limita dintre biologic şi psihologic. Vom ieşi din ea prin alte concepte-limită, la limita dintre psihologie şi sociologia culturii. Un astfel de concept e identificarea, şi Freud nu ezită să repete că nu a putut rezolva problema pe care el o introduce. Pentru a o rezolva trebuie schimbat cîmpul. înainte însă e esențial să luăm în considerație a treia temă, care dă, dacă pot spune aşa, tonul - psihanalitic - a ceea ce precedă. A treia temă e aceasta: *într-un fel, CEdip nu poate fi depăşit.* într-un fel - sau mai degrabă în mai multe sensuri.
Mai întîi în sensul repetării: psihanaliza ne-a făcut atenți la regresiuni, la noile traversări ale conflictului oedipian, la reaparițiile complexului arhaic pe care le ocazionează noile „alegeri de obiecte". Lui Freud i s-a întîmplat să scrie de mai multe ori că noile alegeri de obiecte sexuale se fac, ineluctabil, după modelul primei lor fixări. în freudism, totul tinde spre un anumit pesimism în ce priveşte capacitatea de sublimare, ca şi cum complexul lui CEdip ar condamna viața psihică la un
427
fel de stagnare, sau chiar la o veşnică reîncepere. în acest sens, moşt nirea oedipiană e într-adevăr un destin. E sigur că greutatea principală **doctrinei** freudiene înclină în această parte; conceptele de

latență şi de reîntoarcere a refulatului care, după cum ştim, au un rol decisiv, dacă nu chiar exclusiv în interpretarea fenomenului religios, se leagă de noțiunea de repetare; Freud le e ataşat cu încăpățînare, de la *Totem şi tabu* pînă la *Moise şi monoteismul.*

Dacă însă CEdip era de nedepăşit doar în acest sens, pentru a înțelege nu numai religia ci şi toate faptele de cultură în care se exprimă o sublimare, nu ar mai rămîne decît o alternativă: fie de a le ignora, punîndu-le, fără nimic în plus, pe socoteala reîntoarcerii refulatului, fie de a încerca să le înscriem în afara cîmpului lui OEdip, într-o sferă nelibidinală şi scutită de conflicte. Ceea ce am spus însă în legătură cu funcția struc-turantă a lui CEdip ne îngăduie să propunem un alt sens al celor ce nu pot fi depăşite, al repetării, conform căruia ne îndreptăm spre noi constelații de obiecte şi spre noi organizări pulsionale plecînd de la acelaşi Eros şi de la acelaşi fond pulsional. Iar atunci psihanaliza ne spune aceasta: nu trebuie să ne renegăm dorința, ci să o demascam şi să o recunoaştem. Agape nu e altceva decît Eros. Iubim cu aceeaşi dragoste obiectele arhaice şi pe cele pe care ni le dezvăluie educația dorinței. Există doar o economie a dorinței, iar marea lege a acestei economii e repetarea. Structurile nevrotice şi cele non-nevrotice ale dorinței vor trebui prin urmare gîndite ca identice şi diferite în această unică economie a repetării; transfigurarea tatălui în cultură şi în religie e acelaşi lucru, dar nu acelaşi lucru ca şi reîntoarcerea refulatului; acelaşi lucru în sensul că totul se întîmplă mai departe, în cîmpul lui CEdip; nu acelaşi lucru, în măsura în care dorința noastră, renunțînd la orice ambiție de putere, ajunge să-şi reprezinte un tată muritor, pe care nu mai trebuie să-1 ucidă, ci care poate fi recunoscut. Dacă acesta e viitorul complexului lui CEdip, înțelegem foarte bine de ce întreaga viață psihică poate fi investigată în funcție de CEdip, şi că nu e cazul, cum spune foarte bine părintele Pohier, „să instalăm religia în afara cîmpului structurat de complexul lui CEdip".

Vom regăsi această dialectică a repetării, într-un mod analog, în cîmpul fenomenologiei spiritului. înainte însă de a părăsi psihanaliza, e bine să înțelegem că supunem interogării aceeaşi realitate, dintr-o perspectivă diferită; ieşind din psihanaliză, nu vrem să spunem că ea a ratat o jumătate sau două treimi din realitatea umană. Credem dimpotrivă că

nimic din ce e omenesc nu-i e străin, şi că surprinde cu adevărat totalitatea, sub un unghi care e însă limitat de propria-i teorie, de propria-i metodă şi, mai întîi, de însăşi situația analitică. Cum spune Leibniz despre viziunea monadei, psihanaliza vede totalitatea, dar dintr-un punct de vedere. Tocmai de aceea, aceleaşi elemente, aceleaşi structuri şi îndeosebi aceleaşi procese revin în celelalte două cîmpuri, însă într-o altă perspectivă.

II. FIGURA TATĂLUI ÎN FENOMENOLOGIA SPIRITULUI

Al doilea „cîmp" pe care-1 studiem e cel în care se desfăşoară şi pe care-1 decupează metoda pe care am numit-o de mai multe ori reflecție concretă: metodă reflexivă, prin faptul că vizează reluarea actelor, operațiilor, producțiilor prin care se constituie conştiința de sine a umanității. Reflecție concretă însă, prin aceea că nu ajunge la subiectivitate decît printr-o lungă ocolire printre semnele produse chiar de această subiectivitate în operele de cultură. Marea matrice a semnelor e istoria culturii, mai mult decît conştiința individuală. Filosofia nu se limitează însă la cronologia producerii lor, ci încearcă să le aranjeze în serii inteligibile, susceptibile de a desena un itinerar al conştiinței, o cale pe care se produce înaintarea conştiinței de sine. Acest demers nu e nici psihologic, nici istoric: el impune conştiinței psihologice, prea scurtă, o ocolire prin textele de cultură în care şinele îşi arată documentele; impune de asemenea istoricității evenimențiale constituirea unui sens care e o adevărată muncă asupra conceptului. Străduania pentru a ajunge la sens dă caracter filosofic reflecției şi interpretării în care ea se investeşte. Aceste observații rapide privind metoda sînt suficiente pentru a stabili diferența de plan dintre reflecția concretă şi economia dorinței. Mai remarcabilă însă decît diferența de metodă e omologia structurilor şi a proceselor ce se manifestă în ele.

Exemplul privilegiat al tatălui ne-o va arăta. Să începem aşadar „a doua călătorie", cum ar fi spus Platon. Nu vă mirați dacă voi lua drept călăuză filosofia spiritului a lui Hegel, cum am făcut-o în *Despre interpretare.* Sper însă că voi ajunge mai departe, şi anume dincolo de fenomenologia propriu-zisă, a cărei insuficiență a arătat-o şi Hegel în

Enciclopedie; de aceea, voi căuta în *Fenomenologia spiritului* doar un impuls necesar instalării pe drum. într-adevăr, dacă urmărim mişcarea care duce de la conştiință la conştiința sinelui, trecînd prin experiența vieții neliniştite şi nesfîrşite, totul pare a se petrece ca la Freud. Ca şi la el, conştiința de sine e înrădăcinată în viață şi în dorință, iar istoria conştiinței de sine e istoria educării dorinței. Tot ca la Freud, dorința e mai întîi infinită, rătăcitoare: „în acest fel, conştiința de sine e sigură de ea doar prin suprimarea celuilalt, care îi apare ca o viață independentă; ea e dorință. Sigură de nulitatea celuilalt, ea afirmă, pentru ea însăşi, această nulitate ca pe un adevăr propriu, nimiceşte obiectul independent şi îşi dă astfel certitudinea de sine ca certitudine adevărată." Am putea interpreta în termeni cedipieni primele fraze ale reflecției dublate sau ale dublării conştiinței de sine. Tatăl şi fiul nu reprezintă tot o

dublare a conştiinței? Nu e vorba tot de o luptă pe viață şi pe moarte? Ba da, dar numai pînă la un punct. Căci e important ca dialectica cu valoare educativă să fie, la Hegel, nu dialectica tatălui şi a fiului, ci aceea a stăpînului şi a sclavului. Numai ea are viitor şi, s-o spunem chiar acum, numai ea deschide un viitor sexualității. Faptul că mişcarea de recunoaştere ia ființă într-o altă sferă decît paternitatea şi filiația îmi pare absolut fundamental. Sau, dacă doriți, paternitatea şi filiația nu intră în mişcarea de recunoaştere decît în lumina raportului stăpîn-sclav. Lucru pe care-1 aveam în vedere în introducere, unde arătam că figura tatălui îşi ia dinamismul şi capacitatea de simbolizare din celelalte figuri ale cîmpului cultural. De ce privilegiez relația stăpîn-sclav? Mai întîi, pentru că e prima care presupune un schimb de roluri: operația uneia, arată Hegel, „e în acelaşi timp propria-i operație şi operația celeilalte". Oricît de inegale ar fi rolurile, ele sînt reciproce.
Dar, mai ales, cucerirea poziției de stăpîn trece prin riscarea propriei vieți; stăpînul şi-a pus viața în joc şi s-a declarat astfel altceva decît viața: „nu putem păstra libertatea decît riscîndu-ne viața". Retrospectiv, ne apare că ciclul reproducerii şi al morții, căruia îi aparțin paternitatea şi filiația naturală - faptul de a aduce pe lume şi ființa adusă pe lume - se închide asupra lui: creşterea copiilor e moartea părinților. în acest sens, paternitatea şi filiația naturală sînt prinse în imediatitatea vieții, în ceea ce Hegel numea, pe vremea filosofiei de la lena, „viața genului care nu ştie încă nimic despre el". Pentru această viață, „neantul nu există ca atare"; e ceea ce inaugurează stăpînul, riscîndu-şi viața. Or, cum am arătat urmîndu-1 pe Freud, marea afacere e renunțarea la nemurirea
430
vitală a dorinței, acceptarea morții tatălui şi a propriei noastre morți. Stăpînul face chiar acest lucru, numit de Hegel dovada supremă prin mijlocirea morții, cucerirea independenței spiritului față de imediatitatea vieții. Ceea ce descrie aici Hegel e, foarte exact, ceea ce Freud numeşte sublimare şi desexualizare.
în sfîrşit, şi mai ales - iar acum trecem la sclav -, dialectica stăpînului şi a sclavului întîlneşte categoria muncii: dacă stăpînul se ridică deasupra vieții prin riscul de a muri, sclavul se ridică deasupra dorinței prin ucenicia grea a manipulării obiectelor - în limbaj freudian prin principiul realității. în vreme ce dorința extravagantă suprimă obiectele, sclavul se izbeşte, dur, de realitate: „se comportă negativ față de lucruri şi le distruge; ele sînt însă totodată independente față de el, iar el nu poate, prin actul lui, să nege lucrurile, să le facă praf, să le suprime; nu face decît să le transforme, prin munca lui". *Bildung* e un fel de punere în mişcare; „formînd" *(bilden)* obiectul, individul se formează pe sine. „Munca, arată Hegel, e dorința înfrînată, dispariția întîrziată: munca formează".
Iată cum prezintă *Fenomenologia spiritului* dialectica dorinței şi a muncii, căreia Freud nu face decît să-i deseneze locul gol, atunci cînd vorbeşte de dizolvarea complexului lui (Edip. Aceasta dialectică ne permite să introducem paternitatea într-un proces de recunoaştere; recunoaşterea tatălui şi a fiului trece însă prin dubla mediere a stăpînirii oamenilor şi obiectelor, şi a cuceririi naturii prin muncă. Iată de ce *Fenomenologia spiritului* nu întîlneşte psihanaliza, nici pe tată şi nici pe fiu, dincolo de răsfrîngerea vieții în conştiința de sine. Ea se desfăşoară, de acum, în marele interval alb ce se etalează între dizolvarea lui GEdip şi reîntoarcerea finală a refulatului în straturile superioare ale culturii. Pentru economia dorinței, acest mare interval e timpul existenței subterane,timpul latenței; pentru fenomenologia spiritului, acest timp e umplut cu toate celelalte figuri neparentale ce construiesc cultura umană. Trebuie să întindem atît cît se poate acest interval, şi să înmulțim pragurile intermediare. Am evocat primul prag, cel al luptei sălbatice pentru recunoaştere. Voi mai avea doar unul, cu mult posterior primului - cel puțin pentru geneza sensului -, prin care două voințe care luptă pentru posedare intră într-o relație de contract. Rețin acest moment, inspirat de *Fenomenologia spiritului,* şi care deschide *Filosofia dreptului,* deoarece constituie relația fundamental neparentală, plecînd de la care paternitatea va putea fi regîndită.
431
Contractul repetă dialectica stăpîn-sclav, însă la un alt nivel; dorința mai e implicată în el, în momentul intrării în posesie; voința arbitrară e tot atît de extravagantă ca şi dorința vitală: într-adevăr, nu există nimic care să nu poată fi însuşit: „dreptul omului de a-şi însuşi lucruri se îndreaptă spre orice" *(Filosofia dreptului).* Confruntată cu o altă voință arbitrară, voința mea trebuie să cadă la învoială: acesta e contractul.Şi ceea ce e remarcabil în contract e faptul că o altă voință asigură medierea între voința mea şi obiect, şi că un obiect asigură medierea între două voințe. în acest fel ia naştere, prin schimbul voințelor, un raport juridic între obiecte: proprietatea, şi un raport juridic între persoane: contractul. Momentul a cărei constituire am amintit-o pe scurt defineşte persoana juridică, subiectul dreptului. Or, putem spune că nici paternitatea şi nici filialitatea nu pot prinde consistență dincolo de simpla generare naturală, dacă mai înainte nu s-au consolidat, una în fața celeilalte, nu numai două conştiințe de sine, ca în dialectica stăpînului şi a sclavului, ci şi două voințe, obiectivate prin raportul lor cu lucrurile şi prin legăturile lor contractuale. Am spus două voințe. Cuvîntul voință trebuie să ne rețină atenția, deoarece e ignorat de Freud. înțelegem de ce: voința nu e o categorie a „cîmpului"

freudian; ea nu ține de o economie a dorinței. Nu numai că nu o găsim la Freud, dar nici nu are rost să o căutăm,căci am comite o *category mistake,* o eroare de categorie în ceea ce priveşte legile cîmpului avut în vedere. Voința e o categorie a filosofiei spiritului. Ea apare doar în sfera dreptului, în sensul larg pe care i-1 atribuie Hegel, şi care e mai vast decît ordinea juridică, căci merge de la dreptul abstract la conştiința morală şi la existența politică. înainte de dreptul formal nu există persoană, nici respect pentru persoană; iar dreptul abstract trebuie luat drept ceea ce e: nu doar idealism al contractului ci şi realism al proprietății. Nu există drept civil, *Personenrecht* care nu e şi drept real, *Sachenrecht.* Ca în dialectica stăpîn-sclav, obiectele sînt mijlocitoare, şi astfel principiul realității continuă să educe principiul plăcerii. Hegel nu ezită să spună că trupul nu e al meu, că nu posed un trup decît odată instituită relația de drept, adică relația de contract şi de proprietate: „Ca persoană, posed viața mea şi trupul meu ca pe nişte lucruri străine, în măsura în care ele sînt proprietatea mea", şi adaugă: „Nu posed aceste membre şi viața mea decît în măsura în care vreau acest lucru. Animalul nu se poate mutila sau omorî; doar omul o poate face" (cap. 47). Viața îmi aparține în măsura în care pot renunța la ea. Doar atunci trupul e luat în posesie, *in Besitzgenommen,* de către spirit.
432
Concluzia se impune singură: dacă persoana e posterioară contractului şi proprietății, dacă chiar şi raportul cu propriul nostru trup le e posterior, recunoaşterea mutuală a tatălui şi a fiului e şi ea, la fel; ei se pot înfrunta numai ca voințe libere. Trecerea de la identificarea exclusivă la identificarea diferențială - enigmă nerezolvată de dialectica dorinței - e operată în dialectica voinței (cap. 73-74).
Să ne oprim aici: punctul la care am ajuns e cel pe care Hegel îl numeşte independență. Independență față de dorințe şi față de viață, față de celălalt; Hegel numeşte independența față de dorințe conştiință de sine, iar independența față de celălalt - persoană. în acest punct am dizolvat, la o primă vedere, înrudirea în neînrudire.
Nu e însă aşa.
Vom vedea adevărata înrudire reinstalată, pentru a doua oară, dincolo de simpla continuitate a generațiilor, prin medierea neînrudirii.
într-adevăr, la ce nivel se poate înscrie *legătura* familială propriu-zisâ? Nu înainte, ci mult după dialectica voințelor, care a lăsat față în față doar proprietari organizați, subiecți de drept independenți; persoane, desigur, însă eliberate de orice legături concrete. Hegel ne-o arată prin două mici observații. Mai întîi, în legătură cu dreptul persoanelor (cap. 40): „în vreme ce la Kant relațiile de familie constituie drepturi personale cu modalități exterioare", Hegel exclude în mod expres relațiile de familie din sfera dreptului abstract: „Vom arăta mai departe că relația de familie are ca bază substanțială mai degrabă abandonarea personalității". A doua incidență: după ce declară (cap. 75) că cele două părți ale unui contract sînt „persoane independente imediate", face următoarea observație: „Nu putem subsuma căsătoria conceptului de contract. Această subsumare e stabilită de Kant în toată oroarea ei, trebuie să o spunem". Cele două observații îşi corespund, aşa cum ne-o arată dubla referire, plină de oroare, la Kant. într-adevăr, în dialectica ascendentă trebuie să căutăm relația de familie mult dincolo de dreptul abstract, să sărim peste *Moralität* care afirmă voința subiectivă şi morală, adică subiectul capabil de intenții responsabile față de el însuşi, pe scurt un subiect *schuldig,* răspunzător de o acțiune ce-i poate fi imputată ca eroare a voinței. Da, trebuie să traversăm întregul strat al medierilor dreptului abstract şi moralității pentru a putea intra în împărăția spirituală şi trupească a vieții etice, *Sittlichkeit.* Iar pragul acestei împărății [e] familia. Sa înțelegem bine lucrurile: tatăl există pentru că există familia, şi nu invers. Iar familia există pentru că există *Sittlichkeit,* şi nu
433
invers. Pentru a regăsi tatăl va trebui, prin urmare, să afirmăm mai întîi legătura spirituală şi vie din *Sittlichkeit.* Ceea ce o caracterizează e faptul că ea îşi învelește membrii într-un raport de apartenență care nu e expresia voinței libere, şi care, în acest sens, repetă ceva din caracterul imediat al vieții. Repetarea, despre care am vorbit cînd l-am analizat pe Freud, e semnalată, la Hegel, de un cuvînt: cuvîntul substanță. Cum spuneam mai sus, relația de familie „are ca bază substanțială mai degrabă abandonarea personalității". în mod echivalent (cap. 144), familia e o totalitate concretă ce aminteşte totalitatea organică, după ce a traversat însă medierile abstracte ale dreptului şi ale moralității. Ea pretinde „abandonarea personalității"; individul e din nou legat, prins într-o rețea, într-un sistem de determinări rezonabile, inteligibile: „Substanța, arată Hegel, se cunoaşte şi devine obiect al cunoaşterii în conştiința de sine reală care îi aparține" (cap. 146), şi de asemenea: „E spiritul dat şi viu ca o lume pentru care substanța apare astfel, pentru întîia oară, ca spirit" (cap. 151). *Sittlichkeit* e individul depăşit în comunitatea concretă: iată de ce familia nu procedează dintr-un contract.
Figura tatălui se reîntoarce pe fond de *Sittlichkeit.* Tatăl revine prin comunitatea concretă pe care Hegel o numeşte „substanța imediată a spiritului" (cap. 158). Se reîntoarce ca un şef, desigur, dar mai întîi ca un membru. Ca un membru al..., adică „nu ca o persoană pentru sine" (cap. 158). Mai mult: pentru a fi recunoscut *prin Sittlichkeit* a comunității familiale vii, tatăl nu poate fi recunoscut decît în

ruda unei rude prin unire. în substanța comunității familiale, eu recunosc, înainte de orice, căsătoria care o întemeiază. Să apropiem acest punct de vedere de cel al lui Freud. A-l recunoaşte pe tată înseamnă a-1 recunoaşte odată cu mama; înseamnă a renunța de a-l poseda pe unul dintre ei omorîndu-1 pe celălalt, şi a accepta ca tatăl să fie pentru mamă şi mama pentru tată. în acest fel, recunoaştem sexualitatea: cea a cuplului care mi-a dat naştere: ea e însă recunoscută ca o dimensiune trupească a instituției. Unitatea reafirmată a dorinței şi a spiritului e ceea ce face posibilă recunoaşterea tatălui.
Sau, mai degrabă, recunoaşterea paternității. Căci în acest text curios asupra familiei, tatăl nu e numit niciodată; sînt numiți Penații, reprezentarea paternității în absența tatălui mort. Spiritul *sittlich* - spiritul comunității concrete - e, el însuşi, doar debarasat de diversitatea externă a aparențelor lui, aşadar lipsit de suportul lui în indivizi şi în interese: spiritul comunității etice „se degajă ca o formă concretă pentru reprezentare, precum Penații de exemplu; e onorat şi dă caracterul reli-
434
gios familiei şi căsătoriei, devenind totodată obiect de evlavie pentru membrii lor" (cap. 163). în acest sens, familia e de domeniul religiei, însă nu încă al religiei creştine; al religiei Penaților. Dar ce sînt Penații? Tatăl mort, ridicat la nivelul reprezentării. El trece la nivelul simbolic al paternității ca mort şi absent. E un dublu simbol: mai întîi, ca semnificat al substanței etice; apoi, ca legătură care apropie membrii unii de alții, după un alt sens al cuvîntului simbol; căci orice nouă unire e contractată în fața Penaților: „în loc de a-şi rezerva contingența şi arbitrarul înclinației sensibile, conştiința îi ia arbitrarului puterea de a angaja ceva, redîndu-1 substanței şi angajîndu-se în fața Penaților" (cap. 164).
Să oprim aici „a doua călătorie". Care e rezultatul ei? Analiza pe care am făcut-o e omoloagă cu precedenta. Doar omoloagă, căci avem de a face cu două discursuri diferite. Figura apare pentru întîia oară în rețeaua unei economii a dorinței, şi pentru a doua oară în rețeaua unei istorii spirituale. De aceea, relațile de la o rețea la alta nu sînt relații de la termen la termen. Figurile care despart lumea dorinței de repetarea ei în comunitatea concretă corespund mai curînd marii tăceri aparente a pulsiunilor, pe care Freud o numeşte perioadă de latență. Cele două rețele au însă articulări analoage. Articularea esențială e aceea a repetării figurii inițiale în figura terminală - Penații -, dincolo de toate medierile jucjdice şi morale. Acum putem spune: de la fantasmă la simbol, adică de la paternitatea nerecunoscută, mortală şi ucigătoare a dorinței, la paternitatea recunoscută, devenită vehicul al dragostei şi al vieții.

III. DIALECTICA PATERNITĂȚII DIVINE

Cel de-al treilea cîmp în care încercăm, acum, să discernem structura paternității, e acela al „reprezentării religioase".
Folosesc cuvîntul „reprezentare" în sensul pe care i-1 dă în mod constant Hegel cînd vorbeşte de religie, în *Fenomenologia spiritului,* în *Enciclopedie* sau *înLecții defdosofia religiei:* „reprezentarea" e forma figurată a automanifestării absolutului. Sînt de acord, prin urmare, că investigarea *reprezentării* religioase nu ține la drept vorbind de fenomenologie, altfel spus de seria figurilor conştiinței de sine. Nu e vorba de conştiința de sine, ci de desfăşurarea în reprezentare a gîndirii speculative a divinului ca atare.
435
Dimpotrivă, sînt mai puțin de acord cu Hegel cînd spune că prioritatea reprezentării poate fi depăşită printr-o filosofie a conceptului, în cunoaşterea absolută. Cunoaşterea absolută e, poate, doar intenția reprezentării, niciodată efectuată. Această problemă nu poate fi despărțită de definiția religiei. în ce mă priveşte, mă simt mai apropiat de Kant din *Religia în limitele simplei rațiuni* decît de Hegel, şi aş defini bucuros religia, precum Kant, prin întrebarea: ce îmi e îngăduit să sper?
Importanța acordată speranței nu e lipsită de raport cu statutul reprezentării în general şi cu reprezentarea tatălui în particular. Dacă reprezentarea nu poate fi lăsată deoparte, e din cauză că religia e constituită mai puțin prin credință şi mai mult prin speranță. Căci dacă credința lipseşte în raport cu viziunea, şi reprezentarea în raport cu conceptul, speranța e în exces în raport cu cunoaşterea şi cu acțiunea. Conceptul lipseşte tocmai pentru acest exces, pentru care avem însă mereu o reprezentare. Problema e de a şti dacă schema paternității nu se leagă cumva de teologia speranței. Aceasta e miza celui de al treilea itinerar al nostru.
îmi propun, asemenea părintelui Pohier, să reiau problema lui Dumnezeu „Tatăl" în iudeo-creştinism. Metoda mea va fi însă mult diferită de a lui. Ghidul meu nu va fi teologia ci exegeza. De ce exegeza mai curînd decît teologia? Pentru că are avantajul de a rămîne în domeniul reprezentării, al procesului reprezentării, a cărui constituire progresivă o explică. Deconstruind teologia pînă la elementele ei reprezentative originale, exegeza ne aruncă drept în jocul desemnărilor lui Dumnezeu, arătîndu-ne intenția lor originară şi dinamismul lor propriu. Cînd reflectează asupra religiei, e preferabil ca filosoful să aibă în față un exeget, nu un teolog. O altă rațiune care ne îndreaptă spre exegeză mai degrabă

decît spre teologie e că prima ne invită să nu despărțim figurile lui Dumnezeu de formele discursului în care ele se manifestă. înțeleg prin formă de discurs povestirea, ragă, mitul, profeția, imnul, psalmul, textul sapiențial etc. De ce acord atîta atenție formelor de discurs? Pentru că desemnarea lui Dumnezeu e de fiecare dată diferită: cînd recitatorul îl menționează la persoana a treia, ca cel ce dă naştere unei mari acțiuni precum ieşirea din Egipt; cînd profetul îl anunță ca pe cel în imnele căruia el vorbeşte la persoana întîi; cînd credinciosul i se adresează lui Dumnezeu la persoana a doua, în rugăciunea liturgică a cultului sau în cea solitară. Or, teologia însăşi, cînd vrea să fie teologie biblică, se mulțumeşte deseori extrăgînd din texte o concepție despre Dumnezeu,
436
despre om şi despre relațiile lor din care sînt scoase trăsăturile specifice care țin de formele discursului. Noi nu ne întrebăm ce spune Biblia despre Dumnezeu prin abstracția teologică, ci în ce fel Dumnezeu se instalează în diferitele discursuri care structurează Biblia.
Aceasta fiind metoda, ce putem învăța din ea?
Constatarea cea mai importantă şi, la prima vedere, cea mai derutantă, e faptul că în Vechiul Testament (cazul Noului Testament îl lăsăm deocamdată deoparte) desemnarea lui Dumnezeu ca tată e cantitativ nesemnificativă. Specialiştii în ştiințe vetero şi neo-testamentare sînt perfect de acord în a sublinia această mare rezervă - mirîndu-se mai întîi de ea -, care limitează folosirea epitetului de tată în scrierile Vechiului Testament. Marchel şi Jeremias numără mai puțin de douăzeci de ocurențe în Vechiul Testament.
Această rezervă ne va preocupa în primul rînd. Aş încerca să o pun în legătură cu ipoteza care m-a călăuzit de-a lungul întregii mele contribuții, şi anume cu faptul că figura tatălui, înainte de a se reîntoarce, trebuie, într-un fel, să se piardă, şi că nu se poate reîntoarce decît rein-terpretată prin mijlocirea unor alte figuri, neparentale, nepaterne. Epurarea care duce de la fantasmă la simbol pretinde, la cele trei niveluri pe care le-am avut în vedere - nivelul pulsional, nivelul figurilor culturale şi nivelul reprezentărilor religioase -, un fel de reducere a figurii inițiale prin mijlocirea altor figuri.
în planul în care ne plasăm acum, figura inițială e bine cunoscută: toate popoarele din Orientul Mijlociu îşi desemnează zeii ca pe un părinte, şi-i invocă ca atare. Acesta denumire nu e doar bunul comun al semiților. Istoria comparată a religiilor arată că o putem regăsi în India, în China, înAustralia, în Africa, la greci şi la romani. Toți îşi denumeau zeul suprem tată, ca dat inițial; e chiar un lucru banal care.în felul lui, e nesemnificativ: cam la fel cu afirmarea lui (Edip în planul pulsional. Intrarea în complexul lui (Edip e un dat comun; ceea ce e important e ieşirea, fie că e sau nu nevrotică: dizolvarea lui (Edip şi reîntoarcerea lui. în mod identic, desemnarea lui Dumnezeu ca tată nu înseamnă nimic; lucrul care pune probleme e semnificația legată de această desemnare, sau mai degrabă procesul semnificării, căci el e acela care ascunde schema paternității.
Or, exegeza Vechiului Testament ne arată că rezerva evreilor față de desemnarea lui Dumnezeu ca tată e replica manierei pozitive prin care ei îl concepeau pe Iahve ca pe eroul suveran al unei povestiri neobiş-
437
nuite, punctată cu acte de mîntuire şi de eliberare, al căror beneficiar şi martor e poporul lui Israel, privit ca un tot. Categoriile discursului intervin aici, iar incidența lor asupra denumirii lui Dumnezeu e decisivă. Primul gen al discursului în care scriitorii biblici au încercat să vorbească despre Dumnezeu e de ordinul povestirii. Actele de mîntuire şi de eliberare sînt relatate în genul epic: evenimentele petrecute între Iahve şi Israel.
Această povestire are ca centru de gravitate relatarea ieşirii din Egipt; act de eliberare care instituie poporul lui Israel ca popor. întreaga strădanie teologică a şcolilor de scriitori cărora le datorăm Hexateucul a constat în ordonarea istorisirilor fragmentare, eventual de origine variată şi disparată, în intervalele marii povestiri; în prelungirea acesteia înapoi, spre marii strămoşi şi spre miturile creației, care sînt astfel prinse în spațiul de gravitație al profesiunii de credință istorică a lui Israel, primind de la aceasta o istoricizare aparte. întîlnirea propăvăduirii cu forma de povestire inspiră teologia Hexateucului, pe care Gerhard von Rad o numeşte „teologia tradițiilor istorice", şi căreia îi opune „teologia tradițiilor profetice" pe care o vom regăsi imediat, odată cu reîntoarcerea figurii tatălui.
Teologia tradițiilor istorice e primul creuzet al reprezentărilor biblice de început ale lui Dumnezeu. Or, în prima structură -de povestire -, Iahve nu apare în poziția tatălui. Dacă completăm metod exegetică a lui von Rad cu analiza structurală a povestirii a lui Propp şi a formaliştilor ruşi, aplicată în Franța de Greimas şi de Barthes, von spune că, aici, categoriile dominante sînt cele de acțiune şi de actanț adică de erou definit prin funcția lui în povestire. Mai precis, analiza acțiunii în segmente ierarhizate face să apară, corelativ cu logica povestirii, un joc combinat de personaje sau de actanți. întreaga teologie tradițiilor constă în a articula actantul ultim, Iahve, cu actantul principal şi colectiv, Israel, privit ca un unic personaj istoric, şi cu diferiți actanți individuali, în rindul cărora îl avem mai întîi pe Moise, într-c dialectică care nu e niciodată gîndită ci povestită. Dialectica acțiunilor şi a actanților e suportul

dogmatic al teologiei Hexateuculului.
în această dialectică a acțiunilor şi a actanților relația de paternitate şi de filiație e inesențială. Dacă există vreun tată, e Israel: „Tatăl meu era aramean..."; Iahve e „Dumnezeul părinților noştri" înainte de a fi el însuşi tată. în acest fel, dialectica acțiunii se desfăşoară la scara unui popor şi a unei istorii. Raportul actanților va putea intra în categoria tată-fiu, într-un al doilea timp, dar numai pentru că aceasta se va fi instalat într-o altă categorie. Care?
438
După cum ştim, teologia Hexateuculului se bazează pe reinterpretarea marilor povestiri ale epopeii lui Iahve şi a lui Israel, plecînd de la relația de alianță. Mai bine spus: de alianțe. Acestea nu sînt, mai întîi şi în mod primar, reprezentate ca alianțe de înrudire; dimpotrivă, alianța e cea care dă sens înrudirii, înainte ca aceasta să-şi adauge nota proprie (vom vedea care). Alianța nu trebuie interpretată prin paternitate, ci plecînd de la clauzele şi rolurile pe care le dezvoltă şi le articulează; iar acest lucru nu poate fi interpretat nici prin categorii de înrudire, nici prin categorii juridice. în studiile lui asupra Hexateuculului, von Rad arată cum s-a constituit, puțin cîte puțin, o teologie originală a alianței, printr-o diversitate de alianțe: alianța cu Noe, cu Avraam, alianța de pe Sinai; şi printr-o diversitate de interpretări ale acestor alianțe: alianță cu un pol, cu poli inegali, reciprocă. Documentul sacerdotal (sursa P) articulează această teologie în jurul a trei teme: Israel va fi constituit ca popor, Israel va primi darul pămîntului, Israel va intra într-o relație privilegiată cu Dumnezeu. Teologia alianței e, în acelaşi timp, teologie a promisiunii. Acest punct e, evident, capital pentru paternitate, care va putea fi reinterpretată plecînd de la a treia temă a alianței: „voi fi Dumnezeul vostru".
înainte însă de a reintroduce paternitatea, e nimerit să avem în vedere mai multe puncte, şi în primul rînd rolul *thorei,* al învățăturii, al legii, în geneza ce constituie sensul. Dacă Israel are o relație privilegiată cu Iahve, e din cauză că acesta are Legea: Iahve actantul primează, e polul activ al alianței, cel ce dă legea. Şi aici, în față îl avem pe Israel întreg, personaj individual şi colectiv: „Ascultă-mă, Israel, eu sînt Dumnezeul tău cel veşnic" etc.
Un ultim fapt, înainte de a introduce figura tatălui: faptul că Iahve e desemnat printr-un nume înainte de a fi desemnat ca tată e capital. în unele medii psihanalitice se vorbeşte bucuros de numele tatălui. Trebuie însă să facem distincțiile cuvenite, ba chiar să şi disociem. Numele e nume propriu. Tatăl e un epitet. Numele e o conotație. Tatăl e o descriere. Pentru credința lui Israel, faptul că revelația lui Iahve se ridică la nivelul înspăimmtător la care numele e o conotație fără denotație, fie şi aceea de tată, e esențial. Să recitim povestea rugului aprins *{Exodul,* 3; 13-15): „Dacă mă vor întreba: Care este numele lui? Ce să le răspund? Atunci Dumnezeu îi spuse lui Moise: Eu sînt Cel ce sînt, *ehyeh hasher ehyeh*[1]. Puțin mai departe, «eu sînt» devine subiect: „Le vei spune: *Eu sînt* m-a trimis la voi". Această revelație a numelui e capitală pentru reflecția noastră, deoarece revelarea numelui reprezintă dizolvarea oricărui
439
antropomorfism, a tuturor figurilor şi figurărilor, inclusiv cea a tatălui. Numele împotriva idolului. Orice filiație nemetaforică, orice descendență literală e astfel redusă. Acțiunea dizolvantă a teologiei numelui a fost multă vreme mascată de eforturile de armonizare cu ontologia greacă, ca şi cum sintagma „Eu sînt Cel ce sînt" ar fi o propoziție ontologică. Nu ar trebui, poate, să o înțelegem, în sens aproape ironic: ceea ce sînt sînt pentru mine, însă aveți statornicia mea de călăuză: „Le vei spune: *Eu sînt* m-a trimis la voi"?
Reducerea idolului în teologia numelui, prin urmare şi a figurii paterne, nu trebuie pierdută din vedere atunci cînd aruncăm o privire asupra povestirilor despre facerea lumii. Faptul că Dumnezeu nu e desemnat ca tată şi că pentru a exprima actul de creație e utilizat un verb specific - *bara* - e remarcabil; orice urmă de aducere pe lume e astfel eliminată. Creația - temă mitică împrumutată de la popoarele din jur şi introdusă tîrziu, cu o extremă prudență - nu e o piesă de teologie paternă; e reinterpretată, plecînd de la teologia tradițiilor istorice, şi aşezată în poziție de prefață la istoria actelor de mîntuire, ca prim act de întemeiere. Dumnezeu nu e creator pentru că e tată. Teologia creației va fi mai curînd cheia reinterpretării figurii tatălui, cînd ea va reapărea. La fel stau lucrurile cu calificarea omului în povestirea de creație a şcolii sacerdotale *(Geneza,* 1-2); ni se spune că omul a fost creat după imaginea şi asemănarea lui Dumnezeu. Cuvîntul fiu nu e pronunțat, după cum Creatorul nu e numit tată. Filiația va putea fi aşadar reinterpretată plecînd de la relația de similitudine (care e, de altfel, corectată prin cea de asemănare, care restabileşte distanța). Această similitudine îl ridică pe om deasupra lucrurilor create şi îl instituie ca stăpîn şi dominator asupra naturii. Aici, teologia numelui nu e negată cîtuşi de puțin; imaginea transcendenței omului e un nume fără imagine şi fără idol.
în acest fel, evoluția figurii tatălui spre un simbolism superior e tributară celorlalte simboluri care nu aparțin sferei înrudirii; eliberatorul din epopeea ebraică primitivă, cel ce dă legea pe muntele Sinai, purtătorul Numelui fără imagine, chiar şi creatorul mitului creației sînt tot atîtea desemnări din afara înrudirii. Am putea spune, într-un mod care abia dacă e paradoxal, că Iahve, nu e, la început, tată; cu

această condiție e *şi* Tată.
Acest drum lung a trebuit făcut: a trebuit să mergem pînă la ceea ce am putea numi gradul zero al figurii - al figurii în general şi al figurii paterne în particular - pentru a fi în măsură să-1 desemnăm pe Dumnezeu ca tată.
440
Acum - numai acum - putem vorbi de reîntoarcerea figurii tatălui, adică putem interpreta, la nivelul textului biblic, desemnarea reticentă, şi în acelaşi timp foarte semnificantă, a lui Dumnezeu ca tată. Acest traiect al reprezentării lui Dumnezeu corespunde, pe plan biblic, reîntoarcerii refulatului din planul pulsional, sau instaurării categoriei familiale în filosofia spiritului, după dreptul abstract şi conştiința morală.
Repetarea figurii tatălui are o progresie semnificativă, care poate fi jalonată schematic astfel: mai întîi desemnarea *ca* tată, care e o descriere, în sensul pe care analiza lingvistică îl dă acestui cuvînt; apoi, declararea *tatălui;* în sfârşit, invocarea adresată tatălui, care e modul de invocare a lui Dumnezeu ca tată. Această evoluție e dusă la sfîrşit în rugăciunea lui Isus, în care se împlineşte reîntoarcerea figurii tatălui şi recunoaşterea acestuia.
Vedem foarte bine în ce fel desemnarea lui Dumnezeu ca tată procedează din celelalte desemnări ale lui Iahve în alianță; aici, cheia e relația de alegere. Israel a fost ales printre toate popoarele; Iahve şi 1-a însuşit; e partea lui; alegerea înseamnă adoptare; în acest fel Israel e fiu, însă e fiu doar printr-un cuvînt de desemnare; prin aceasta, paternitatea e şi ea disociată de faptul de a aduce pe lume pe cineva.
Ce adaugă reprezentarea paternității categoriilor istorice care o determină? Dacă avem în vedere ocurențele, puțin numeroase, ale desemnării lui Dumnezeu ca tată, ne dăm seama că ea survine întotdeauna în momente în care relația oarecum exteriorizată în povestire - Iahve este *El* - se interiorizează. Iau cuvîntul „a interioriza" în sensul de *Erinnerung,* de amintire, simultan memorie şi interioritate - recolectare. Pătrunderea în *Erinnerung* e şi intrare în sentiment; conotațiile afective sînt de altfel foarte complexe: de la autoritatea suverană la tandrețe şi milă, ca şi cum tatăl ar fi şi mamă. Astfel, paternitatea se desfăşoară într-un evantai foarte vast: sentimente de dependență, de necesitate, de ocrotire, de încredere, de recunoştință, de familiaritate: „Popor smintit şi lipsit de înțelepciune, nu Tatăl tău te-a adus pe lume şi te-a luat la el? Nu prin el exişti?" *(Ieremia,* 32, 6). Dumnezeu, care are doar un nume, care nu e decît un nume, primeşte înfățişare, şi în acelaşi timp această figură îşi încheie mişcarea de la fantasmă spre simbol. în acest fel, desemnarea se apropie de invocare, fără însă ca pragul să fie depăşit: „El mă va chema: eşti tatăl meu, Dumnezeul meu şi stînca mîntuirii mele". Nu avem încă o invocație. De altfel, nicăieri în Vechiul Testament Iahve nu e invocat ca tată. Cum arată Marchel, apelurile din *Ieremia,* 3, 4 şi 19
441
nu sînt invocări ci simple enunțuri pe care Dumnezeu le proferează asupra lui prin vocea profeților. Care e semnificația mişcării neîncheiate spre invocarea tatălui, pe care am numit-o declararea tatălui? Aici trebuie să ținem seama de distincția dintre cele două discursuri, evocată mai sus: dintre povestire şi profeție, precum şi de distincția dintre cele două teologii care le sînt asociate: teologia tradițiilor istorice şi teologia tradițiilor profetice, în limbajul lui von Rad. într-adevăr, dacă numărăm textele în care Dumnezeu e numit tată, vom vedea că sînt, toate, profetice: *Osea, Ieremia,* al treilea *Isaia,* cărora le putem adăuga *Deuteronomul,* apărut în mediu profetic. Cum să explicăm legătura dintre numele de tată şi profeție? Profeția e o ruptură în forma de discurs şi în intenția teologică în acelaşi timp: povestirea istoriseşte actele de eliberare de care a beneficiat Israel în trecut; profeția nu povesteşte, ci anunță, la modul performativ al oracolului. Profetul anunță la persoana întîi, în numele lui Dumnezeu la persoana întîi; ce anume? Altceva decît ceea ce a fost evocat în marele recitativ: mai întîi epuizarea istoriei, sfîrşitul ei apropiat şi, prin el, o nouă alianță, un nou Sion, un nou David. înțelegem uşor, acum, de ce în textele profetice Iahve nu numai că e desemnat prin cuvîntul tată, ci se şi declară tată. Iar declararea lui Dumnezeu ca tată pare de nedespărțit de vizarea viitorului pe care o închide în ea profeția. Ieremia spune, de trei ori: „Sînt tată pentru Israel, îmi vei spune tată şi nu vei putea fi despărțit de mine". Dacă urmăm sugestia că profeția îşi întoarce privirile şi se uită spre împlinirea viitoare, spre banchetul escatologic, nu trebuie mers pînă acolo încît să spunem că figura tatălui e şi ea antrenată în această mişcare, şi că nu e doar figura originii - Dumnezeul părinților noştri de dincoace de strămoşi - ci şi figura noii creații?
Tatăl poate fi recunoscut doar cu acest preț.
Nu numai că nu e un strămoş, dar e şi nedespărțit de soț, ca şi cum figurile înrudirii ar exploda şi şi-ar schimba locurile între ele. Cînd Osea reinterpretează alianța, îl vede pe Dumnezeu mai mult ca pe un soț decît ca pe un tată. Toate metaforele credinței şi ale lipsei de credință, ale răului ca adulter, sînt de natură conjugală, ca de asemenea şi sentimentele de gelozie, de tandrețe rănită şi apelurile la reîntoarcere. Să-1 ascultăm tot pe Ieremia: „Mi-am spus: îmi vei spune tată şi nu vei putea fi despărțit

de mine. Dar casa lui Israel m-a trădat ca o femeie care-şi trădează iubitul" *(Ieremia,* 3,19-20). Prin strania contaminare reciprocă a celor două figuri ale înrudirii, scoarța literală a imaginii se sparge, iar
442
simbolul se eliberează. Un tată care e soț nu mai e genitorul, şi nici duşmanul fiilor; dragostea, solicitudinea şi mila învinq dominarea şi severitatea. Magnificul text din al treilea Isaia ne arată această răsturnare în raportul dintre sentimente: „Căci eşti tatăl nostru" *(Isaia,* 64, 16).
Cu: „Tu eşti tatăl nostru" ne aflăm în pragul invocației. Rămîne pudoarea care aduce invocația într-un fel de limbaj indirect, ca în psalmul 89, 27: „îmi va spune: Tu, tată, Dumnezeul meu şi stînca mîntuirii mele". Noul Testament încheie mişcarea de reîntoarcere a tatălui prin invocația lui *Isus.Abba.* E bine să înțelegem caracterul îndrăzneț, chiar insolit, al invocației, replasînd-o pe fondul întregii Evanghelii. Dacă avem în vedere Evanghelia întreagă, şi nu cîteva citate izolate, trebuie să mărturisim că Noul Testament păstrează ceva din rezerva şi din pudoarea celui vechi. Dacă *Ioan* numără mai bine de o sută de ocurențe ale desemnării lui Dumnezeu ca tată, *Marcu* nu are decît patru, *Luca* cincisprezece , iar *Matei* patruzeci şi două. Ceea ce înseamnă că desemnarea lui Dumnezeu ca tată e rară la început, şi că rezultă dintr-o expansiune posterioară, care nu poate fi fără legătură cu permisiunea dată de Isus de a-1 numi pe Dumnezeu tată. Mai întîi trebuie să admitem însă că paternitatea nu a fost categoria inițială a Evangheliei; celula melodică a ei, cum vedem *în Marcu,* e venirea împărăției, noțiune prin excelență escatologică. Totul se întîmplă ca în Vechiul Testament: paternitate din cauza alianței. Mai exact, împărăția care vine, cea din pro-păvăduirea Evangheliei, e moştenirea noii economii anunțată de profeți. Categoria paternității trebuie interpretată pornind de la cea de împărăție. Domnia escatologică şi paternitatea sînt de nedespărțit, chiar şi în rugăciunea lui Isus; aceasta începe cu invocarea tatălui şi continuă cu „solicitări" ce se referă la nume, la domnie şi la voința care nu pot fi înțelese decît în perspectiva împlinirii escatologice. în acest fel, paternitatea e aşezată într-o teologie a speranței. Tatăl invocat e acelaşi cu Dumnezeul predicării împărăției, în care nu putem intra decît dacă sîntem asemenea copiilor. Figura tatălui, inseparabilă de predicarea împărăției, se referă, cum arată Jeremias, la *sich realisierende Eschatologie,* la „escatologia care se realizează pe sine". Replasat în perspectiva predicării escatologice, titlul de tată primeşte un relief deosebit, şi în acelaşi timp filiația ia o nouă semnificație, cum putem vedea în cuvintele lui Isus care comportă expresia: Tatăl meu. *Matei,* 11,27 conține nucleul viitoarei teologii ioanice. Adevărata paternitate şi adevărata filiație e constituită, de acum, printr-o relație unică de cunoaştere mutuală şi de recunoaştere: „Totul
443
mi-a fost dat de Tatăl, şi nimeni nu-1 cunoaşte pe Fiu afară de Tatăl, aş; cum nimeni nu-1 cunoaşte pe Tatăl afară de Fiu şi de acela căruia Fiul vrea să i-o arate".
Rugăciunea lui Isus poate fi înțeleasă pe acest fond: *Abba* poate fi tradus prin „iubit părinte". Mişcarea care merge de la desemnare la invocare se opreşte aici. După toate probabilitățile, Isus i s-a adresat lui Dumnezeu ^*rin Abba:* invocație absolut insolită, fără corespondență în literatura rugăciunii ebraice. Isus îndrăzneşte să i se adreseze lui Dumnezeu ca un copil tatălui său. întreaga rezervă a Bibliei e ruptă în acest punct precis. îndrăzneala e posibilă pentru că o nouă epocă a început.
Adresarea către Dumnezeu ca tată nu e facilă şi nu traduce o revenire la arhaic, ci e rară, dificilă şi îndrăzneață, deoarece e profetică, aşadar întoarsă spre împlinire, nu spre origine. Ea nu priveşte înapoi, spre un mare strămoş, ci înainte, spre o nouă intimitate, după modelul cunoaşterii filiale. în exegeza lui Pavel, putem striga^^fta, tată, datorită faptului că Spiritul e chezaşul filiației noastre *(Romani,* 8, 16). Religia tatălui nu e una a transcendenței îndepărtate şi ostile. Paternitatea există pentru că există filiație; filiația există pentru că există comunitate în spirit.
Pentru a încheia constituirea paradigmei paternității după spirit ne mai rămîne de arătat în ce *Mmoartea* - a fiului şi, eventual, a tatălui -se inserează în această geneză a sensului. Ne amintim în ce termeni punea problema psihanaliza freudiană: pe planul fantasmei există o moarte a tatălui, însă e vorba de o ucidere, care e opera dorinței atotputernice, ce se visează nemuritoare. Prin interiorizarea imaginii paterne, ea dă naştere unei fantasme complementare, cea a tatălui imortalizat dincolo de actul ucigaş. în religia ebraică, această fantasmă se reîntoarce prin imaginea uciderii profetului. Cît despre creştinism, acesta inventează o religie a Fiului în care Fiul are un dublu rol: pe de o parte, ispăşeşte pentru noi toți crima de a-1 fi ucis pe Dumnezeu; în acelaşi timp însă, asumînd culpabilitatea, devine Dumnezeu alături de tată, pe care, astfel, îl înlocuieşte, găsind o ieşire la resentimentul împotriva lui. Freud conchide: ieşit dintr-o religie a tatălui, creştinismul devine o religie a fiului. Pentru cei care admit faptul că structurile oedipiene constituie un plan de articulare pulsională pentru întreaga viață a omului nu există nici o îndoială că moartea lui Isus ar putea fi înscrisă în linia descendenților fantasmei asasinatului tatălui, şi că adaugă acestei fantasme trăsătura adițională care e realizarea simultană a supunerii față de tată şi a răzvrătirii fiului. Problema e însă de a şti ce fel de repetare e operată
444

de moartea Celui drept în creştinism şi în tema profetică a „servitorului care suferă", nestudiată de Freud.
Psihanaliza ne oferă, poate, o a doua cale: o altă semnificație a morții tatălui ține, cum am sugerat, de rezolvările nenevrotice ale complexului lui (Edip; ea e replica recunoaşterii reciproce a tatălui şi a fiului, prin care complexul lui CEdip se poate dezlega în mod fericit. Dacă atotputernicia dorinței e sursa proiectării unui tată nemuritor, rectificarea dorinței trece prin acceptarea mortalității tatălui. Filosofia figurilor culturale de bază ne-a permis să facem încă un pas în această direcție.Adevărata legătură de înrudire, cum am văzut în *Filosofia dreptului* a lui Hegel, e cea stabilită pe planul vieții etice concrete, *Sittlichkeit.* Or, această legătură ridică paternitatea deasupra contingenței indivizilor, şi se exprimă în reprezentarea Penaților; prin aceasta, moartea tatălui e încorporată reprezentării legăturii de paternitate care domină seria generațiilor; nu mai are nevoie să fie o ucidere, şi e doar suprimarea particularității şi a „diversității externe a aparențelor" (cap. 163) pe care o implică instaurarea legăturii spirituale. Undeva, există o moarte a tatălui care nu e o simplă ucidere, şi care aparține convertirii fantasmei în simbol. Ipoteza mea e că moartea Celui drept aflat în suferință ne duce la o anumită semnificație a morții lui Dumnezeu care ar corespunde, pe planul reprezentărilor religioase, cu ceea ce începe să apară pe celelalte două planuri de simbolizare. Moartea lui Dumnezeu ar putea fi situată în prelungirea morții necriminale a tatălui, şi ar încheia evoluția simbolului în sensul unei morți prin îndurare. A muri pentru... ar putea lua locul lui a fi ucis de... După cum ştim, simbolul Celui drept care-şi oferă viața spre sacrificare îşi are rădăcinile în profetismul ebraic şi-şi găseşte expresia lirică cea mai patetică în cîn-tările „servitorului care suferă" din al doilea *Isaia.* „Servitorul care suferă" din Isaia nu e, desigur, Dumnezeu: dacă însă Freud are dreptate atunci cînd socoteşte uciderea profetului - mai întîi a lui Moise, apoi a oricărui profet ce ia rolul lui Moise *redivivus* - ca pe o repetare a uciderii tatălui, putem foarte bine să spunem că moartea servitorului care suferă aparține ciclului morții tatălui. Cel drept e ucis, într-adevăr, şi prin acest act pulsiunea agresivă împotriva tatălui e satisfăcută prin urmaşii imaginii paterne arhaice; în acelaşi timp însă, şi acesta e esențialul.sensul morții s-a inversat: devenind „moarte pentru un altul", moartea Celui drept desăvîrşeşte metamorfoza imaginii paterne în sensul unei figuri a milei şi a bunătății. La capătul acestei dezvoltări întîlnim moartea lui
445
Isus, celebrată în imnul liturgic din *Epistola către filipeni* ca o ofrandă: „Se nimici pe sine... supus pînă la moarte" *{Filipeni,* 2, 6-11).
Aici se încheie răsturnarea morții ca ucidere în moarte ca ofrandă. Această semnificație e însă atît de îndepărtată de omul natural încît istoria teologiei abundă în interpretări punitive şi penale ale sacrificiului lui Isus, care-i dau dreptate pe deplin lui Freud: fantasma tatălui asasinat şi a fiului pedepsit e tenace. în ce mă priveşte, cred că numai cristologia care ia în serios cuvîntul lui Cristos ioanic - „Nimeni nu-mi ia viața. O dau eu" - e cu adevărat evanghelică.
Dar atunci moartea fiului nu ne poate oferi ultima schemă a paternității, în măsura în care fiul e şi tatăl? După cum ştim, această ultimă dezvoltare, de-abia schițată în Scriptură - în textul din *Matei* pe care l-am citat mai sus -, aparține mai curînd epocii marilor construcții trini-tare şi teologice. Ea se află la limita competenței metodei exegetice aşa cum am practicat-o eu. Voi spune totuşi cîteva cuvinte, în legătură cu Freud şi cu Hegel.
Freud a avut dreptate spunînd că Isus, „luînd asupra lui păcatul, a devenit Dumnezeu alături de tatăl lui, căruia i-a luat astfel locul"; dacă însă Cristos e servitorul care suferă, nu arată el oare, în vreme ce ia locul tatălui, că are o dimensiune a tatălui căreia îi aparține moartea din milă? în acest sens, putem vorbi într-adevăr de moartea lui Dumnezeu ca de moartea tatălui. Iar această moarte ar fi, totodată, o ucidere la nivelul fantasmei şi al reîntoarcerii refulatului, şi o supremă renunțare, o deposedare de sine ultimă la nivelul simbolului celui mai avansat. Lucru pe care 1-a văzut perfect Hegel. El a fost primul filosof modern care a asumat formula „însuşi Dumnezeu a murit" ca pe o propoziție fundamentală a filosofiei religiei. Pentru Hegel, moartea lui Dumnezeu e moartea transcendenței separate. Trebuie să pierdem ideea unui Divin Cu-Totul-Altul pentru a avea acces la ideea Divinului ca spirit imanent al comunității. Cuvîntul dur, spune Hegel, enunțul „însuşi Dumnezeu a murit", nu e unul ateu ci unul de credință adevărată: ea nu-1 caută pe Dumnezeu undeva sus, ci printre noi, ca Spirit.
Această frază poate fi enunțată însă la niveluri diferite, luînd astfel diferite semnificații. Chiar şi la Hegel ea are rezonanțe la două niveluri. Mai întîi, la cel al „conştiinței nefericite" care, încercînd să atingă certitudinea absolută şi imuabilă de sine, o respinge dincolo de lume. Hegel ne-o reaminteşte la începutul capitolului asupra religiei revelate, în recapitularea figurilor anterioare ei. Iată termenii în care relatează el
446

această „pierdere totală": „Vedem că această conştiință nefericită e replica şi complementul conştiinței perfect fericite prin ea însăşi, cea a comediei... E conştiința pierderii oricărei esențialități în certitudinea

de sine, şi a pierderii cunoaşterii de sine - a substanței şi a sinelui; e durerea care se exprimă în cuvîntul dur: Dumnezeu a murit" *{Fenomenologia spiritului).*
Conştiința nefericită e însă şi conştiință tragică; ca atare, ea aparține presupozițiilor religiei revelate şi corespunde cu sfîrşitul şi cu decadența generală a lumii antice. Nu se află la nivelul conceptului religiei manifeste în care, arată Hegel, spiritul se va cunoaşte pe sine sub formă de spirit. în lumina acestui concept, spiritul se alienează el însuşi: „Putem spune că spiritul care a abandonat forma substanței şi intră în lume sub chipul conştiinței de sine - dacă ne servim de relații luate din generarea naturală - are o mamă efectivă, însă un tată ce ființează în sine; căci efectivitatea sau conştiința de sine şi în-sinele, ca şi substanța, sînt cele două momente prin alienarea mutuală a cărora- fiecare devenind celălalt - spiritul trece în lume ca unitate a lor". Şi puțin mai departe: „Spiritul ajunge să fie cunoscut ca conştiință de sine şi e imediat revelat (sau manifest) față de această conştiință de sine, căci el e ea; natura divină e totuna cu natura umană, şi ceea ce e dat intuiției e această unitate".
Moartea îşi primeşte semnificația ultimă, nu ca moarte a fiului ci ca moarte a tatălui, în mişcarea manifestării ca alienare. Mai întîi, moartea fiului: „Moartea omului divin, ca moarte, e negativitatea abstractă, rezultatul imediat, o mişcare care se încheie doar în universalitatea naturală... Moartea nu mai e ceea ce semnifică în mod imediat, neființa acestei entități particulare, ci e transfigurată în universalitatea spiritului ce trăieşte în comunitate, unde moare şi învie în fiecare zi".
Astfel, moartea îşi schimbă sensul la fiecare nivel de efectuare a spiritului. Ca şi Freud, Hegel vorbeşte de transfigurare, însă în sensul unei dialectici care trece de mai multe ori prin acelaşi punct, la niveluri diferite. Iată de ce trebuie să spunem că ultimul sens pe care e în măsură să-1 ia moartea fiului e cheia sensului ultim pe care moartea tatălui e capabilă, la rîndul ei, să-1 primească printr-un fel de remodelare a paternității prin mijlocirea filialității:„Moartea mediatorului nu e doar moartea aspectului său natural sau a unei ființe-pentru-sine particulare; nu moare doar scoarța deja moartă, sustrasă esenței, ci şi abstracția esenței divine... Moartea acestei reprezentări conține, aşadar, în acelaşi timp, şi moartea abstracției esenței divine care nu s-a afirmat ca Sine. Această
447
moarte e sentimentul dureros al conştiinței nefericite, al faptului că însuşi Dumnezeu a murit".
Formula conştiinței nefericite e astfel reluată, însă nu mai aparține conştiinței nefericite ci spiritului comunității. Ceea ce e schițat aici ar putea fi foarte bine o teologie a slăbiciunii lui Dumnezeu, asemenea celei avută în vedere de Bonhoffer, cînd scria: „Doar un Dumnezeu slab poate veni în ajutor". Dacă această teologie ar fi posibilă, analogia dintre cele trei planuri pe care le-am parcurs ar fi completă. Tema ultimă pentru fiecare dintre cele trei discipline (psihanaliza, filosofia spiritului şi filosofia religiei) ar fi includerea morții tatălui în constituirea finală a simbolului paternității. Iar această moarte nu ar mai fi ucidere, ci renunțare la sine.
Permiteți-mi, în încheiere, să fac un scurt bilanț al problemelor rezolvate şi al celor nerezolvate. Printre cele rezolvate număr următoarele puncte:
1. Comparația dintre prima analiză, aplicată cîmpului dorinței, şi ultima, aplicată cîmpului simbolurilor religioase, face să apară un fel de analogie între organizările pulsionale şi lanțul figurilor simbolice ale credinței. Această analogie se referă de altfel mai puțin la structuri şi mai mult la procese. Descoperirea ei poate fi susceptibilă de a aduce un spirit de echitate între psihanaliză şi religie, cum spunem de obicei. Desigur, nimic nu a fost hotărît, totul rămîne deschis şi chiar indecis în acest stadiu al reflecției. Dreptul psihanalizei de a trata fenomenul religios e, deocamdată, neatins: toate analizele noastre din partea a treia se înscriu în „cîmpul" formațiilor pulsionale. într-un fel, istoria numelor divine aparține aventurilor libidoului. Această concluzie nu va mai mira dacă sîntem atenți la diversitatea ieşirilor din criza cedipiană şi la felul de continuitate discontinuă care leagă organizările ieşirii nenevrotice de cele ale ieşirii nevrotice. Iată de ce noțiunea de reîntoarcere a refulatului trebuie să rămînă deschisă şi problematică. în sens invers, psihanaliza nu are puterea de a reduce semnificațiile sferei religioase, şi nici de a le priva de sensul lor propriu, oricare ar fi gradul lor de investire libi-dinală. în acest sens îi putem reproşa lui Freud, mai ales celui din *Moise şi monoteismul,* că a ținut să procedeze direct la psihanaliza credinciosului, fără a face un ocol prin exegeza textelor care îi documente credința.
448
Această primă concluzie mă interesează însă mai puțin decît următoarele. La drept vorbind, armistițiul pe care ea îl propune exprimă cel mai bine virtuțile diplomatice ale unui bun arbitru în războiul hermeneuticilor. Voi insista mai curînd asupra celei de a doua şi asupra celei de a treia concluzii.
2. Iat-o pe a doua: centrul de gravitate şi pivotul întregii mele investigații e fenomenologia şi filosofia spiritului dezvoltate în partea a doua. Acolo avem resortul filosofic al analizei; celelalte două părți se articulează pe panoul central, pe de o parte în direcția a ceea ce am numit cîndva arheologie, pe de alta în direcția unei teleologii, care se deschide spre o teologie a speranței, fără a o implica totuşi cu necesitate. Dacă lăsați deoparte planul median analiza se prăbuşeşte sau se desface în conflicte

insolubile. Multe înfruntări între psihanaliză şi religie sînt rău conduse şi rău dominate, din lipsa instrumentului filosofic şi a medierii exercitată de ceea ce am numit reflecția concretă.
3,_A treia concluzie e, pentru mine, şi mai importantă: ea se referă chiar la rezultatul investigării de față, şi anume la schema paternității. Dacă reiau descrierea sumară pe care am făcut-o în introducere, e evident că ea s-a îmbogățit deja cu cîteva trăsături importante. în ipoteza mea de lucru, insistam asupra trecerii de la fantasmă la simbol, asupra rolului altor figuri decît cele de înrudire în naşterea simbolului; în sfirşit, asupra reîntoarcerii fantasmei inițiale în simbolul terminal. Tripla analiză la care a fost supus acest proces al simbolismului a pus în lumină trăsături care dau mult de gîndit. Mai întîi, eclipsarea generării fizice în folosul unui cuvînt ce desemnează; apoi, înlocuirea unei identificări de două ori distrugătoare cu recunoaşterea reciprocă a tatălui şi a fiului; în sfîrşit, accesul la un simbol al paternității despărțit de persoana tatălui. Ultima trăsătură e, poate, cea mai exigentă pentru gîndire: ea nu introduce numai contingența ci şi moartea, prin construirea simbolului. Am văzut ceva din toate acestea în planul pulsional, cu acceptarea morții tatălui şi cu moartea dorinței; apoi pe planul figurilor culturale de bază cu tema hegeliană a comunității familiale adunată laolaltă sub semnul Penaților; în sfîrşit, pe plan teologic, prin „moartea lui Dumnezeu,, într-un sens sau altul, după cum le poate lua tema. Legătura dintre moarte şi simbol nu a fost însă suficient gîndită.
Cu această observație am trecut la problemele nerezolvate. Voi termina cu ele. O problemă fundamentală rămîne suspendată. Ce înseamnă distribuirea celor trei cîmpuri care a prezidat analiza noastră? Cele trei

cîmpuri sînt decupate prin metodologii diferite: economică, fenomenologică, hermeneutică. Nu ne putem însă ascunde la nesfirşit în spatele unui gen de răspuns care eludează problema încrederii, şi anume: ce se întîmplă cu realitățile? Căci, la drept vorbind, economia e o economie a dorinței, fenomenologia o fenomenologie a spiritului iar hermeneutica o exegeză a figurilor religiei. Cum se înlănțuie dorința cu spiritul *şi* cu Dumnezeu? Altfel spus, care e rațiunea analogiilor de structură şi de procese între cele trei cîmpuri pe care le avem în vedere? Din partea filosofului, această întrebare cere acest lucru: să reia cu resurse noi misiunea asumată de Hegel în secolul trecut: reflecția asupra unei filosofii dialectice care să asume diversitatea planurilor de experiență şi de realitate într-o unitate sistematică. într-adevăr, strădania trebuie reluată cu resurse noi, deoarece e limpede că, pe de o parte, inconştientul se înscrie altundeva decît în categoriile filosofiei reflexive, şi că, pe de altă parte, speranța are ca vocație să deschidă ceea ce sistemul vrea să închidă. Iată sarcina noastră. Cine ar putea însă să o asume, acum?

BIBLIOGRAFIE

HERMENEUTICĂ ŞI EXISTENȚĂ

ARISTOTE, *Trăite de l'interpretation, Organon* II, trad. fir. Vrin, 1946. AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana,* trad. fr. Bibliotheque augustinienne, t. XI. DILTHEY W., *Origine et developpement de l 'hermeneutique,m Gesammelte Schriften,* t. V; trad.fr. *Le Monde de l'Esprit,* 1.1, 319-320, Aubier, 1947. EBELING G., art. «Hermeneutik», în *Religion in Geschichte und Gegenwart,*
3e ed.1959, t. III.
ELIADE M., *Trăite d'histoire comparee des religions,* Payot, 1959. FREUD S., v. II. HEIDEGGER M., v. III. HUSSERL E., v. III. LEENHARDT M., *Do Kamo. La Personne et le mythe dans le monde melanesien,* Gallimard, 1947. LEUUW van der, *La Religion dans son essence et ses manifestations,* trad. fr. Payot, 1948. NABERT I„ v. III. PEPIN J., *Mythe etallegorie, les origines grecques et les contestations judeochretiennes,* Aubier, 19 5 8.
SCHLEIERMACHER F., *Hermeneutik,* reed. de Heinz Kimmerle, Abh. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1959.

I. HERMENEUTICĂ ŞI STRUCTURALISM

Actes du Ier Congres internațional de linguistique (La Haye, 1928), Leyde,
1929.
BASTIDE R., WOLFF E., BENVENISTE E., LEVI-STRAUSS C, etc, *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales,* La Haye, Mouton, 1962.

BENVENISTE E., *Problemes de linguistique generale,* Gallimard, 1966.
- *La Forme et le sens dans le langage,* în *Le Langage* (Actes du XHIe Congres des societes de philosophie de langue francaise. Neuchâtel, La Baconniere, 1967. CAROLL J.-B., *The study oflanguage* (despre lingvistica americană), Cambridge (Mass.), 1955. CASSIRER E., *Philosophie der symbolischen Formen* (1923), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964. CHENU M.-D., *La theologie au Xlle siecle,* Vrin, 1957. CHOMSKY N., *Current Issues in linguistic theory,* La Haye, Mouton, 1964.

- *Syntactic structures,* La Haye, Mouton, 1965; trad fr. *Structures syntaxiques,*
Seuil, 1969.
- *Cartesian Linguistics,* Harper and Row, 1966; trad fr. *La linguistique cartesienne,* Seuil, 1969.
Communications no. 8, *L'analyse structurale du recit,* Seuil, 1966. DUFRENNE M., *Le Poetique,* P.U.F., 1963.
FREGE G., Ueber Sinii und Bedeutung, *Ztschftf. Phil.u. Kritik* 100 (1892), trad.
engl. în *Philosophical Writings,* Oxford, Blackwell, 56-78. GARDINER Sir A., *The theory of speech and language,* Oxford, Clarendon
Press, 1932, 1951. GODEL R., *Les Sources manuscrites du cours de linguistique generale de F.de Saussure,* Droz-Minard, 1957.
GREIMAS A.-J., *Semantique structurale,* Larousse, 1966. GUILLAUME G., *Temps et Verbe,* Champion, 1965.
- *Langage et sciences du langage,* Nizet, 1964. GUIRAUD P., *La Semantique,* P.U.F, „Que sais-je?", 1962.
HEIDEGGER M., *Unterwegs zur Sprache,* Pfullingen, Neske, 1959. HJELMSLEV L., *Prolegomena to a theory oflanguage,* 1943, trad. engl. The
Univ. Of Wisconsin Press, Madison, 1961. *Essais Hnguistiques* TCLC XII, 1959.
- *Le Langage,* 1953, trad. fr. Minuit, 1966.
HUMBOLDT W.von, *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprach-baues und ihren Einfluss aufdie geistige Entwickelung des Menschen-geschlechts* (1836), Bonn, F. Dummlers Verlag, 1967.
JAKOBSON R., *Essais de linguistique generale,* Minuit, 1963.
-Principes dephonologie historique, în *Troubetzkoy* (v. mai jos), 315-336.
LEVI-STRAUSS C, *Les Structures elementaires de laparente,* P.U.F., 1949.
- *Anthropologie structurale,* Pion, 1958. *-Le Totemismeaujourd'hui,* P.U.F., 1962.
- *La Pensee sauvage,* Pion, 1962.
- Introduction la *L'CEuvre de Marcel Mauss,* în Mauss M., *Sociologie et Anthropologie,* P.U.F., 1950.
MARTINET A., *Elements de linguistique generale,* A. Colin, 1960. OGDEN E.-K. şi RICHARDS I.-A., *The meaning ofmeaning,* Routledge and
Keagan, 1923, 1946.
ORTIGUES E., *Le Discours et le symbole,* Aubier, 1962. PEIRCE Ch. S., *CollectedPapers,* ed. Ch. Hartshorne şi P. Weiss, Cambridge
(Mass.), 5 voi., 1931-1935. *Problemes du langage* de Emile Benveniste, Noam Chomsky, Roman Jakobson, Andre Martinet etc., col. «Diogene», Gallimard, 1966. RAD G. Von, *Theologie desAlten Testaments,* Miinchen, Kaiser Verlag, 1957. SAUSSURE F. De, *Cours de linguistique generale,* Payot, 1916, 1949. TROUBETZKOY, *Principes de phonologie,* trad. fr. Klincksieck, 1949, 1957. ULLMANN S., *Theprinciples ofsemantics,* Oxford, Blackwell, 1951, 1959. URBAN W.-M., *Language and reality,* London, George Allen and Unwin,
1939, 1961.

II. HERMENEUTICĂ ŞI PSIHANALIZĂ

FREUD S., *Gesammelte Werke,* 18 voi., London, S. Fischer Verlag, *Standard edition,* dir. James Strachey, 24 voi., London, The Hogarth Press. Traduceri în franceză citate: *-La Naissance de lapsychanalyse,* P.U.F., 1956.
- *L'Interpretation des reves,* Le Club francais du Livre, 1963.
- *Trois essais sur la sexualite,* Gallimard, 1949.
- *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l 'inconscient,* Gallimard, 1930.
- *Delires et reves dans la «Gradiva» de Jensen,* Gallimard, 1931.
- *Un souvenir d'enfance de Leonard de Vinci,* Gallimard, 1927.
- *Totem et Tabou,* Payot, 1933.
- *Metapsychologie,* Gallimard, 1952.
- *Cinqpsychanalyses,* P.U.F., 1955.
- *Essais depsychanalyse* (Au-delâ du principe de plaisir, Le Moi et le Ca etc),
Payot, 1951.
- *Psychologie collective et analyse du moi,* Payot, 1953.
- *Essais de psychanalyse appliquee,* Gallimard, 1931.
- *La Technique psychanalytique,* P.U.F., 1953.
- *L'Avenir d'une illusion,* Denoel et Steele, 1932.
- *Malaise dans la civilisation, ibid.,* 1934.
- *Mo'ise et le Monotheisme,* Gallimard, 1948.
HESNARD A., *L 'CEwre de Freud,* prefață de Maurice Merleau-Ponty, Payot, 1960. KRIS, LOEWENSTEIN, HARTMANN, în Rapaport D., *Organization and*
Pathology ofThought, Columbia Univ. Press, 1956. LACAN J., *Ecrits,* Seuil, 1966.

452

453

III. HERMENEUTICĂ ŞI FENOMENOLOGIE

FICHTE J.-G., *Sämmtliche Werke,* ed. I. H. Fichte, Berlin, 1845.
- *La Theorie de la science,* trad. fr. Aubier, 1967.
HEGEL G.-W;-F., *Phenomenologie de l'esprit,* trad. fr. Aubier, 1939.
- *Precis de l'Encyclopedie des Sciences philosophiques,* trad. fr. Vrin, 1952.

- *Principes de la philosophie du droit,* trad. fr. Gallimard, 1949.
- *Leţons sur la philosophie de la religion,* trad. fr. Vrin, 1959. HEIDEGGER M., *L 'Stre et le Temps (Sein und Zeit),* trad. fr. Gallimard, 1964.
- *Chemins qui ne menent nullepart (Holzwege),* trad. fr. Gallimard, 1962.
- *Introduction ă la metaphysique,* trad. fr. P.U.F., 1958, Gallimard, 1967.
- *Approche de Holderlin,* trad. fr. Gallimard, 1962.
- *Unterwegs zur Sprache,* Pfullingen, Neske, 1959.
- *Gelassenheit,* Pfiullingen, Neske, 1962, trad. fr. («Serenite») în *Questions* III,
Gallimard, 1966. HUSSERL E., *Recherches logiques,* I, II, III, trad. fr. P.U.F., 1958-1963.
- *Idees* I, trad. fr. Gallimard, 1950. -*Meditations cartesiennes,* trad. fr. Vrin, 1947.
- *Logique formelle et Logique transcendantale,* trad. fr. P.U.F., 1957.
- *L'Origine de la geometrie,* trad. fr. Intr. J. Derrida, P.U.F., 1962. -*Krisis der europăischen Wissenschaften,* Husserliana, tVI, Nijhoff, 1954. HYPPOLITE J., *Genese etstructure de la phenomenologie de l 'esprit de Hegel,* Aubier, 1946.
MERLEAU-PONTY M., *Phenomenologie de laperception,* Gallimard, 1945. -*Signes,* Gallimard, 1961. -*Le Visible et l'Invisible,* Gallimard, 1961. NABERT J., *L'Experience interieure de la liberte,* P.U.F., 1923.
- *Elementspour une Ethique,* P.U.F., 1943 (ediția a doua 1962, prefața de P.
Ricoeur).
- *Les Philosophies de la reflexion,* Encyclopedie francaise, t. XIX.
- *Essai sur le mal,* P.U.F., 1955.
RICHARDSON W.-J., *Heidegger, Through phenomenology to thought,* La Haye, Nijhoff, 1963.

IV. INTERPRETAREA SIMBOLICII RĂULUI

ARISTOTE, *Ethique â Nicomaque,* trad. fr. Vrin, 1959, Beatrice-Nauwelaerts,
1958. AUGUSTIN, Bibliotheque Augustinienne, Desclee de Brouwer: *De libero arbitrio,* t. VI; *Quaestiones VII ad Simplicianum* , t. X; scrieri antima-
nicheene, t. XVII si XVIII; *Retractationes,* t. XII.

- Patr. Lat. (Migne): *De peccatorum meritis et remissione,* t. XLIV; *Contra Julianum,* t. XLIV. CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Theodote,* text grec şi trad. fr.,
«Sources chretiennes», Cerf. *Confession de foi de la Rochelle,* explicată de R.Mehl, col. «Les Bergers et les Mages», 1959.
DODD *C, La Bible aujourd'hui,* trad. fr. Casterman, 1957. ELIADE M., *Trăite d'histoire des religions,* Payot, 1949. *Enuma Elish,* v. Pritchard.
FEUERBACH L., *Manifestes philosophiques,* trad. fr. P.U.F., 1960. JONAS H., *Gnosis als spătantiker Geist,* t. I, Gottingen, Vandenbroeck u.
Ruprecht, 1934. KANT I., *Critique de la raison pure,* P.U.F., 1963.
- *Critique de la raison pratique,* P.U.F., 1949.
- *La Religion dans les limites de la simple raison,* Vrin, 1952. KIERKEGAARD S., *Le Concept d'angoisse,* Gallimard, 1935.
- *Crainte et tremblement,* Aubier, 1935. *Trăite du desespoir,* Gallimard, 1932.
- *La Repetition,* ed. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1933. *Post-scriptum aux miettes philosophiques,* Gallimard, 1938.
NIETZSCHE F., *Le Gai savoir,* Mercure de France.
- *Genealogie de la morale, ibid.*
- *Par-delă le bien et le mal, ibid.*
- *Ainsi parlait Zarathoustra, ibid.*
-*La Volonte depuissance,* 2 voi., Gallimard.
PELAGE, *Commentaire sur les XIII epitres de saint Paul,* ed. Souter, Cam-
bridge.
PLINVAL G. De, *Pelage, ses ecrits, sa vie et sa reforme,* Payot, 1943. PLOTIN, *Les Enneades,* trad. fr., ed. Bude, col. «Les Belles Lettres». PRITCHARD *L-B.,AncientNearEastern Texts relating to the Old Testament,* Princeton, 1950. PUECH M.-C., *Der Begriffder Erlosung im Manichaeismus,* Eranos Jahrbuch,
1936 (IV).
- *Le Manicheisme,* Civilisations du sud, S.A.E.P., 1949.
- *Les Nouveaux ecrits gnostiques,* Coptic Studies, 1950.
QUISPEL, *La Conception de l 'homme dans la gnose valentinienne,* Eranos
Jahrbuch, 1947 (XV). *L'Homme gnostique* (doctrina lui Basilide), Eranos Jahrbuch, 1958 (XVI).
- *The original doctrine of Valentine,* Vigilae christianae.
- *Gnosis als Weltreligion,* Zurich, Orego Verlag, 1951. ROTTMAYER Dom *O.,L'Augustinisme* (1908), trad. fr. Melanges de sciences
religieuses, 1949.

V. RELIGIE ŞI CREDINȚĂ

BARTHES R., *Introduction ă l 'analyse structurale des recits,* în *Communications,* no. 8, 1966.
BONHOEFER D., *Resistance et Soumission,* trad. fr. Geneve, Labor et Fides, 1963.
BULTMANN R., *Jesus, mythologie et demythologisation,* trad. fr. Seuil, 1968.

- *Foi et Comprehension: eschatologie et demythologisation,* trad. fr. Seuil, 1969.
- *Die Theologie des Neuen Testaments,* Tubingen, 1953. *Das Evangelium des Johannes,* Gottingen, 1941.
GREIMAS A.-J., *Elements pour une theorie de l 'interpretation du recit mythi-que,* în *Communications* no. 8, 1968.
JEREMIAS J., „Abba", *Untersuchungen zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte,* Gottingen, 1965. în engleză: *The Prayers of Jesus,* Stud-ies în BiblicalTheology, no. 216. în franceză: rezumat *mLe.Message central du Nouveau Testament,* cap. I, Cerf, 1966.
DE LUBAC M., *Exegese medievale: Les Quatre Sens de l'Ecriture,* 4 voi., Aubier, 1959-1964.
MARCHEL W., *Dieu-Pere dans le Nouveau Testament,* Cerf, 1966.
MOLTMANN J., *Theologie der Hoffnung,* Munchen, chr. KaiserVerlag, 1965.
POHIER J.-M., *La Paternite de Dieu,* în *L'Inconscient,* no. 5, P.U.F., 1968.
VON RAD G., *Theologie des Alten Testaments,* voi. I: *Die Theologie der ge-schichtlichen UeberlieferungenIsraels,* Munchen, chr. KaiserVerlag, 1957.
- *Gesammelte Studien zum Alten Testament, ibid.,* 1958.

POSTFAȚĂ

A INTERPRETA

Paul Ricceur e una dintre cele mai marcante figuri ale filosofiei contemporane[1]. Născut la Valence în 1913, e atras de timpuriu de studierea filosofiei: între 1929 şi 1933, în anii de liceu petrecuți la Rennes, Roland Dalbiez, profesorul lui de filosofie, i-a dezvoltat acest ataşament, care se va dovedi durabil[2]. în 1933 obține licența *(licence)* în filosofie, în 1934 diploma de profesor *(maîtrise),* iar în 1935 devine agregat *(agrege)* în filosofie. Perioada anilor 1934-1935 e cea a contactelor frecvente cu Gabriel Marcel, filosof existențialist convertit la catolicism în 1929, şi cu cercul acestuia, în care se promova o lectură şi o reflecție filosofică non-conformistă. Tot acum, Ricoeur începe colaborarea cu revista *Esprit,*

[1] Bibliografie: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence,* KJPE *(Karl Jaspers şi filosofia existenței),* în colaborare cu Mikel Dufrenne, 1947; *Gabriel Marcel et Karl Jaspers,* GMKJ, 1948; *Philosophie de la volonte,* I. *Le Volontaire et l'Involontaire,* PVI *(Filosofia voinței,* I. *Voluntar şi involuntar),* 1949; traducerea şi prezentarea lucrării lui Husserl, *Idei directoare în fenomenologie,* 1950; *Hisloire et Verite,* HV *(Istorie şi adevăr),* 1955; *Philosophie de la Volonte,* II. *Finitude et culpabilite,* PV II *{Filosofia voinței,* II. *Finitudine si culpabilitate),* 1960; *De l 'Interpretation. Essai sur Freud,* DIEF *(Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud),* 1965; *Le Conflit des interpretations. Essais d'hermeneutique*, CIEH *(Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică),* 1969; *LaMetaphore vive,* MV *(Metafora vie),* 1975; *Temps et Recit,* I, II, III, TR *(Timp şi povestire,* I, II, III), 1983, 1984, 1985; *Du texte ă l'action. Essais d'hermeneutique,* II, TAEH II *(De la text la acțiune. Eseuri de hermeneutică,* II), 1986; *A l'ecole de la phenomenologie,* EP *(La şcoala fenomenologiei),* 1986; *Soi-meme comme un autre,* SMCA *(Şinele ca altul),* 1990. La această contribuție masivă se adaugă sute de studii, articole, variate intervenții, interviuri şi luări de poziție răspîndite în reviste, dintre care o parte au fost republicate în *Lectures* 1. Autour du politique, L 1 *(Lecturi* 1. în jurul politicului), 1991, *Lectures 2.* La contree des philosophes, L 2 *(Lecturi 2.* Țara filosofilor), 1992 şi *Lectures* 3. Aux frontieres de la philosophie, L 3 *(Lecturi* 3. La frontierele filosofiei), 1994.

[2] Francois DOSSE, *Paul Ricaur.* Les sens d'une vie, Paris, La Decouverte, 1997, p.16.

creată în 1929 de personalistei Emmanuel Mounier. Catolic deschis spre problemele societății şi dornic de o „trezire" a conştiințelor ca şi de o „renaştere" spirituală, Mounier privilegia, în proiectul revistei lui, noțiunea de „comunicare"; contrar individualismului solipsist, personalismul de la *Esprit* se clădeşte pe descentrarea eului: „Experiența primordială a persoanei e cea a persoanei a doua. *Tu-ul,* şi în interiorul lui *noi,* îl precedă pe *eu,* sau, cel puțin, îl însoțeşte"[3] Ieşirea din sine şi înțelegerea celuilalt - şi a celorlalți -, iată două teme care vor fi constant prezente în reflecția lui Ricoeur. Angajamentul lui creştin-social, de inspirație protestantă, se manifestă în continuare, în deceniul al patrulea, prin participarea cu articole la o revistă de extrema stingă, *Terre nouvelle,* care apare începînd cu 1935, şi care îşi propune să atragă atenția asupra progresului mişcării fasciste în Europa. Revista a făcut obiectul unor polemici, în primul rînd din cauza caracterului compozit al materialelor publicate, ca şi al echipei de redacție, ce grupa, alături, socialişti creştini tradiționalişti şi comunişti spiritualişti. „Organ al comuniştilor revoluționari", cum se recomanda chiar ea, *Terre nouvelle* a ajuns chiar să fie pusă la index de Vatican, în iulie 1936.

Odată încheiat serviciul militar, Ricceur se instalează împreună cu soția lui la Lorient, unde e numit profesor de liceu în 1937. în 1940, ofensiva germană în Franța face din Ricoeur, care fusese mobilizat, un prizonier de război. Cum va mărturisi mai tîrziu, puțini au înțeles, în 1940, că războiul care tocmai începuse era, printre altele, şi un semn: al apariției pe scena europeană a totalitarismelor de tot felul. Ricceur însuşi a trăit prăbuşirea militară a Franței doar pe fond de neputință şi de „culpabilitate personală".[4] Va rămîne captiv, într-un lagăr din Pome-rania orientală, pînă la sfîrşitul războiului. Ambianța intelectuală a Franței de după război e dominată de atracția existențialismului, în care Jean-

Paul Sartre apare ca un campion al înnoirii intelectuale, în vreme ce direcția, specifică şi mai discretă, a existențialismului creştin, ilustrat de Gabriel Marcel şi de Ricceur, vechiul

[3] Emmanuel MOUNIER, *Le Personnalisme,* Paris, P.U.F., 1949, p.59. Regăsim aceeaşi perspectivă de construire a sinelui prin *tu* (sau prin *celălalt)* la Karl Jaspers şi la Gabriel Marcel, pentru care identitatea persoanei e o deschidere de dragoste spre un *Tu* divin: „Trebuie să înțelegem că Dumnezeu poate fi un *Tu* care nu devine niciodată unef'(GMKJ, p.184).

[4] Paul RICCEUR, *La Critique et la Conviction.* Entretiens aves Francois Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Levi, 1995, p.30. Cu toate acestea, încă în 1949, Ricoeur începe să-şi pună întrebări în legătură cu problema *umană* a culpabilității

lui discipol, valorifică îndeosebi tradiția kierkegaardiană: refuzul sistemelor, prioritatea problemei răului şi a angoasei, reevaluarea semnificației păcatului originar în lumina credinței, nu a valorilor etice: „La Kierkegaard, păcatul nu e contrariul virtuții, ci al credinței. E o posibilitate ontică a omului, şi nu doar o categorie morală, ca în etica lui Kant, sau o scădere intelectuală comparabilă cu ignoranța, ca în concepția socratică a răului"[1]

între 1948-1957, Ricoeur predă filosofia la Universitatea din Strasbourg, locul de naştere al vestitei reviste istorice *Annales,* în 1929, şi sediul unei universități cu pronunțată vocație interdisciplinară. în acest răstimp îşi va susține teza de doctorat, *Voluntar şi involuntar* (redactată în 1948 şi publicată în 1949)[6] însoțită, în complement, de o traducere comentată din Husserl *(Idei* I), după care va scrie partea a doua a *Filosofiei voinței (Finitudine şi culpabilitate)*: o aprofundare a reflecției asupra răului, schițată în studii mai vechi, şi care anticipează tratarea hermeneutică a temei păcatului originar prin însuşi modul de a o pune - înscriind-o într-o problematică a simbolului, centrată, la rîndul ei, pe o filosofie a *voinței rele,* adică a libertății care nu poate ieşi din noaptea propriei ei aserviri decît prin speranță.[7]

Ricoeur şi-a susținut teza în 29 aprilie 1950 (pe atunci, tezele de doctorat se susțineau după publicarea lor), în fața unui juriu format din Jean Wahl, Jean Hyppolite, Rene Le Senne, M.Colleville şi M.Souriou.

istorice: „fenomenul totalitar", ca patologie a omului politic, reprezentată în primul rînd de universul concentraționar, îi apare ca rezultat al declinului credinței şi al confiscării, prin teroare, a religiei de către politică, în momentul în care „politica devine o religie"(„La culpabilite allemande", în L 1, p.153).

[5] „Kierkegaard et le mal", în L 2, p.27.

[6] Tipărirea a fost încheiată în 1949, însă punerea în vînzare a avut loc în 1950, în săptămînile care au precedat susținerea.

[7] Răul nu e o natură, arată Ricoeur, şi nici o substanță (CIEH, p.297), ci subvertirea raportului personal care-1 leagă pe credincios de Dumnezeu. Reluînd formalizarea kantiană a răului, la rîndul ei tributară lui Platon, pentru care nedreptatea e una din figurile răului *pentru că* dreptatea nu e o virtute ca oricare alta ci *forma* însăşi a virtuții (CIEH, p. 298), Ricoeur o depăşeşte şi o corectează adăugîndu-i corelatul hermeneutic alcătuit din cuplul libertate-speranță. Kant a arătat foarte fin, în *Eseul asupra răului radical,* că imputarea conştiinței morale nu se referă, de fapt, la *puterea* noastră de a alege binele, ci la neputința de a o face, „deşi răul e doar un fel de a fi al libertății care iese tocmai din ea" (CIEH, p. 413). Cu toate acestea, *libertatea a ales dintotdeauna rău,* avînd prin urmare o natură necesarmente rea. Necesitatea subiectivă a răului, care nu poate fi decît radical, e aceea a unui obiect străin dezbaterii etice, care ia figura păcatului originar, pentru care singurul remediu e mîntuirea: nu prin respectul legii şi prin practica maşinală a ritualurilor, ci printr-o libertate nouă, nedialectică, deschisă asupra vieții viitoare: libertatea speranței.

458

459

Juriul a calificat-o ca „excelentă"[8] nuanțîndu-şi şi dozîndu-şi elogiile. Notorietatea academică odată dobîndită, Ricceur îşi înmulțeşte domeniile de lectură şi se deschide, succesiv, spre teologia lui Karl Barth, a lui Bultmann şi a lui Bonhoeffer, spre fenomenologia lui Heidegger şi a lui Merleau-Ponty (acesta din urmă îşi susținuse teza, foarte remarcată, *Fenomenologia percepției,* în 1945), spre reflecția politică asupra mecanismelor totalitare, în care Hannah Arendt era un ghid prețios[9]; în sfirşit spre psihanaliza freudiană, mai precis spre metodologia hermeneutică implicită a acesteia. în 1956 e numit profesor la Sorbona, unde cursurile şi conferințele lui de filosofie greacă şi de fenomenologie sînt foarte apreciate, fâcînd săli arhipline.

în 1964, Francois Wahl şi Paul Ricceur deschid, la editura Le Seuil, o nouă colecție: «L'ordre philosophique», în care va apărea, în anul următor, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud:* apariție puțin gustată de psihanaliştii lacanieni, care, la instigarea lui Lacan însuşi, au lansat în reviste de incontestabil prestigiu, precum *Critique*[10] şi *Les Temps modernes",* o serie de atacuri denigratoare la adresa lui Ricoeur, pe care l-au acuzat pur şi simplu ca l-ar fi plagiat pe Lacan! Regretul trupei lacaniene, bine orchestrat de maestru, era însă altul: faptul că Ricoeur nu prezentase, în lucrarea lui, freudismul de nuanță lacaniană, foarte activ în Franța, şi că, prin aceasta, ar fi pus în umbră contribuția lui Lacan la reînnoirea metodei şi a conceptelor freudiene. Cu toate acestea, Ricoeur îşi prevenea clar cititorul, în *Cuvîntul înainte,* în legătura cu proiectul lui: „Această carte se referă la Freud, nu la psihanaliză. Lipsesc din ea două lucruri: experiența analitică şi luarea în considerație a şcolilor postfreu-diene... Am tratat opera lui Freud ca pe una închisă şi am renunțat să discut

[8] Cf. Francois DOSSE, *op. cit.,* p. 212.

[9] în 1983, Ricceur a prefațat traducerea în fanceză a *Condiției omului modem* de Arendt.

[10] Jean-Paul VALABREGA, „Comment survivre a Freud?", în *Critique,* janvier 1966, p. 68-78, refuză orice lectură a lui Freud care nu ar valorifica practica şi conceptualizarea postfreudiene. Pe de altă parte, îl acuză pe Ricoeur că amestecă, confuz,

psihanaliza şi religia, fapt ce s-ar datora *„unei alte inspiraţii,* de natură creştină, care-1 face pe Ricceur să-i dea lui Dumnezeu ce e al lui, dincolo de Freud" (s.n.).

[11] Mi chel TORT, *„De l'Interpretation* ou la machine hermeneutique", în *Les Temps modernes,* no. 237 şi 238/1966 îi reproşează lui Ricoeur tentativa de plagiat şi face din el campionul non-ştiinţei şi al mistificării ideologice. Polemica declanşată de ^*zmps modernes* arată limpede că, în 1966, opinia majorităţii covîrşitoare a psihanaliştilor era extrem de închisă la tratarea altfel decît „ştiinţifică" a obiectului, şi că aceştia nu vedeau în hermeneutică o *filosofie* (cura o va descrie Ricoeur puţin mai tîrziu, în *Conflictul interpretărilor),* ci doar o „antiştiinţă" (Michel TORT, *op.cit.).*

460

concepţiile unor dizidenţi deveniţi adversari - Adler şi Jung, ale unor elevi deveniţi dizidenţi - Fromm, Homey, Sullivan, sau ale unor discipoli deveniţi creatori - Melanie Klein, Jacques Lacan"[12].

în ciuda virulenţei lacanienilor, primirea făcută *Eseului asupra lui Freud,* în special din partea filosofilor, dar şi a teologilor şi a unor psihanalişti, a fost pozitivă. Iar dacă tratarea hermeneutică a psihanalizei 1-a îndepărtat pe Ricoeur de modelul *ştiinţific* al acesteia, preconizat de lacanieni, în anii următori Ricaeur va extinde acest gen de interpretare la fenomenele de limbă şi de cultură, intrînd într-o fecundă dezbatere cu structuralismul. E perioada deceniilor 7,8 şi 9, în care Ricceur elaborează, pe de o parte, textele ce vor fi regrupate în cele două volume de *Eseuri de hermeneutică* (1969 şi 1986), pe de altă parte monumentala sa sinteză asupra identităţi narative *{Timp şi povestire,* 3 volume), precedată de studiile asupra procesului de metaforizare *{Metafora vie).*

Decenii de mare efervescenţă a scrisului şi de redactare a unor contribuţii esenţiale, cu ecouri în domenii foarte diferite: lingvistică, teoria textului, simbolistica religioasă, fîlosofia spiritului, dreptul, morala, cultura în ansamblul ei; în acelaşi timp, perioadă de numeroase şi fructuoase contacte, de prezentări de serii de lecţii şi de cicluri de conferinţe, încă înainte de anii 70, mai precis în 1965, Ricceur renunţase la a preda la Sorbona şi preluase catedra de filosofie la Universitatea Nanterre, recent creată în zona pariziană, iniţial ca antenă a Sorbonei. Motivul: mult prea lenta reformă a universităţii franceze, care, după el, „nu exista ca un corp independent de administraţia centrală... Lucrurile vor rămîne pe loc, scria Ricoeur în 1964, atîta timp cît ne vom încăpăţîna să tratăm universitatea ca pe o administraţie, şi nu ca pe un serviciu în slujba naţiunii"[13]. Revoltele studenţeşti din mai 1968 încep tocmai la Nanterre, unde Ricoeur era, în acel moment, decan. Dublu eşec, în această calitate: faţă de o parte a colegilor lui care reclama o represiune energică a manifestanţilor, şi faţă de aceştia din urmă, care, simpatizîndu-1 la început, au alunecat în violenţe şi au sfîrşit prin a-1 socoti un duşman. Tensiunile s-au agravat în 1969 si 1970, iar în urma proastei înţelegeri a unei rezoluţii a decanatului, care îşi recunoştea neputinţa de a păstra ordinea *în campus* (nu în localurile de cursuri), poliţia a intervenit în universitate, ceea ce i-a adus decanului numeroase critici, chiar şi din partea prietenilor. Ricoeur va demisiona din funcţia de decan în 9 martie 1970[14].

[12]DIEF, p. 8.

[13] „Faire l'Universite", în L 1, p. 337.

[14] Cf. *La Critique et la Conviction,* p. 57-66 şi Francois DOSSE, *op. cit.,* p. 461-488.

461

Dezamăgit şi cu sănătatea pusă la încercare, Ricceur reînnoadă vechi legături: cu Universitatea din Louvain şi cu cea din Chicago, în 1970. încă din 1967, era beneficiarul titlului de *doctor honoris causa* al acesteia din urmă, titlu pe care-1 primise în acelaşi timp cu Raymond Aron si Claude Levi-Strauss. în 1970, va fi succesorul lui Paul Tillich la catedra de teologie filosofică a universităţii, şi va relua contactul cu Mircea Eliade, pe care-1 cunoscuse la Paris în anii 50. Prietenia lor a fost adîncă, durabilă, oensă. Au călătorit împreună în Egipt, în Mexic, în Guatemala, iar la sărbătorirea de către soţii Eliade a 25 de ani de la căsătorie, la restaurantul parizian „La flute de Pan", Ricoeur a făcut primii săi paşi de dans![15] întîlnirea protestantului calvinist Ricoeur cu ortodoxul Eliade a fost, cum arată amintirile celor doi, izvor de îmbogăţire reciprocă.

Ricoeur a găsit la Chicago un cadru de fericită dezvoltare şi difuzare a ideilor fenomenologice şi hermeneutice, care, în ajunul anilor 70, nu pătrunseseră încă adînc dincolo de ocean. îndeosebi însă, Ricoeur a fost încîntat de suplеţea sistemului american: nu doar în învăţămîntul superior, unde criteriul de bază e libertatea opiniilor şi dezbaterea lor publică, ci în ansamblul proiectului de societate, axat pe ideea democraţiei multiculturale şi pe cea a toleranţei. Dacă democraţia americană e mai puţin birocratică decît democraţiile occidentale şi mai mult centrată pe principiul pluralismului şi al descentralizării, lucrul se datorează, cum arată cu multă finеţe Ricoeur, istoriei constituirii politice a statelor şi a naţiunilor respective. în vreme ce în Franţa, de exemplu, statul a avut un rol foarte activ în constituirea naţiunii (Revoluţia din 1789, desfiinţarea privilegiilor, afirmarea drepturilor cetăţeanului, laicizarea aparatului de stat şi a dispozitivului şcolar), distrugînd asociaţiile intermediare, suspectate de „corporatism", naţiunea americană s-a format „prin agregări succesive de emigraţi, fiecare cu tradiţiile şi cu cultura lui"[16]. Contrar naţiunilor moderne europene, ea s-a format „de jos în sus"[17], avînd, ca fundal, puternice experienţe comunitare. Cît despre statul federal, depozitar al mesajului universalist al naţiunii, el acţionează prin delegarea puterii de către instanţele subordonate, propria lui putere fiind limitată prin *enumerarea* exhaustivă a prerogativelor, în vreme ce puterile instanţelor locale

sînt nelimitate, neenumerabile. Multi-culturalismul american se înrădăcinează prin urmare în „forța consti-

[15] Francois DOSSE, *op. cit.,* p. 537, care trimite la Mircea ELIADE, *Fragmente d'un journal,* II, Paris, Gallimard, 1981, p. 220.
[16] *La Critique et la Conviction,* p. 93.
[17] *Ibid.*

tuantă permanentă a vieții asociative şi în întîietatea puterilor locale asupra puterii federale"[18].
în democrațiile europene, statul are caracter abstract, transistoric, definindu-se prin două referiri: la categoria universalistă -şi anonimă-a *cetățeanului,* care nu e individul concret ci parte a unui ansamblu la organizarea căruia e chemat să participe, şi la cea teritorial-lingvistică a *națiunii,* ale cărei atribuții statul are tendința de a şi le însuşi. America e o națiune multiculturală, Europa un agregat de state-națiuni. Absența, în Europa, a etajelor intermediare între cetățean şi statul-națiune, care e de fapt expresia vidului vieții asociative, e insuficient rezolvată de actualele proiecte de descentralizare. Acestea, arată Ricoeur, nu fac decît să creeze „regionalisme politice""prin care statul se dezangajează, renunță la propriile-i responsabilități şi la garantarea suveranității naționale, care e misiunea lui esențială. în absența asociațiilor locale puternice, gestionarea regională a afacerilor publice e un fel de nou feudalism, marcat de puternice conotații de corupție, în care aleşii *locali,* avînd în spate garanția instituțiilor *de stat,* se comportă în fața concetățenilor ca şi cum statul nu ar exista. Consecința e dublă: pe de o parte refuzul politicului şi eclipsarea voluntară a „cetățeanului" (absenteismul electoral), pe de alta exigența reîntăririi rolului statului (care, prin efect de ricoşeu, poate alimenta ideologiile extremiste sau totalitare).
Puternic înrădăcinată în religios, democrația americană a promovat, de la început, principiul pluralismului antiautoritar în domeniul credinței: în spațiul public e loc pentru toate confesiunile. în Europa postme-dievală, acest principiu a funcționat o singură dată: după războiul de 30 de ani, încheiat în 1648, şi doar în Sfmtul Imperiu Roman germanic, unde au fost acceptate două confesiuni, catolică şi protestantă, cu condiția totuşi ca în statele în chestiune să existe omogenitate religioasă, conform adagiului bine cunoscut: *cujus regio ejus religio,* fiecare regiune cu religia ei. în fapt, arată Ricoeur, toleranța germanică era, mai curînd, un fel de „marchetărie pluriconfesională"[20] şi nu un adevărat pluralism religios, care în America e principiul de bază al credinței. Tot în America, ideea de toleranță a avut, de la început, o semnificație religioasă (acceptarea diversității în materie de credință), şi nu negativă, ca în Europa, unde inițial „a tolera" a însemnat „a suporta ceea ce nu poate fi împiedicat".

[!] *Ibid.*
" *Ibid.,* p.94.
[w]*Ibid.,p.* 101.

în sfîrşit, arată Ricceur, toleranțad / *'americaine* se referă nu doar la religiile necreştine - evreii americani nu au fost niciodată victime ale discriminărilor -, ci şi la cei ce resping pur şi simplu orice credință: agnosticii şi ateii, perfect integrați în spațiul public american.[21]
Anii 90 sînt perioada în care recunoaşterea internațională a lui Ricoeur e maximă: publică *Şinele ca altul,* face numeroase turnee de conferințe în Spania, Italia, Elveția, America etc, în vreme ce cărțile lui sînt traduse, practic, în toate limbile de mare circulație. Putem spune fără să ezităm că filosoful venit pe lume puțin după începutul secolului a dominat, cu statura lui fragilă însă impunătoare prin operă, cea de a doua jumătate a lui.
Conflictul interpretărilor e o serie de 22 de studii scrise de Ricoeur între 1960-1969 şi publicate inițial separat, după redactare, în reviste sau culegeri de acte ale unor congrese. Cum arată Ricoeur în studiul preliminar ce deschide volumul,[22] hermeneutica, aşa cum a fost descrisă încă de Aristotel *In Despre interpretare,* nu e o simplă tehnică de specialişti (interpreții de oracole): ea pune în legătură *interpretarea* - în sensul restrîns de exegeză a textelor - cu *înțelegerea* — în sensul larg de înțelegere a semnelor. Prin aceasta, ea se referă la *orice* fel de discurs care semnifică şi care e o interpretare a realității el însuşi, prin faptul că „spune ceva *despre* ceva".[23]
Ca teorie generală a interpretării articulată pe problema generală a înțelegerii, hermeneutica, uitată ca atare, a fost reintrodusă în circuitul filosofic în epoca romantică, de Schleiermacher, care face să conveargă exegeza biblică, filologia clasică şi jurisprudența într-un demers care pune înaintea problemei sensului unui *anumit* text pe cea a înțelegerii în general: *ce înseamnă a înțelege?* Cu Dilthey, raportul dintre *sens* şi *sine,* între *inteligibilitatea'primvdui şi reflexivitatea* celui de al doilea se precizează, devenind nucleul proiectului hermeneutic.[24]
Baza filosofică ultimă a hermeneuticii e însă fenomenologia, încît Ricoeur vede în teoria interpretării o „grefare a hermeneuticii pe fenomenologie".[25] „Grefare" nu înseamnă însă preluare sau reluare a unei baze metodologice, ci corectare şi nuanțare a demersului în ansamblul

[21] *Ibid.,* p. 102.
[22] CIEH, p. 8.

[23] CIEH, p.8 (s.n.).
[24] TAEH II, p.27.
[25] CIEH, p. 10.
464
lui. Ricceur îi va reproşa lui Husserl următoarele: schematismul idealist, întemeierea cunoaşterii în experienţă şi în intuiţie, afirmarea subiectivităţii ca loc al intuitivităţii depline, insuficienta separare a domeniului propriu-zis fenomenologic de cel psihologic.[25] Rectificînd fenomenologia, Ricceur propune o abordare a problematicii obiectivităţii prin categoria „relaţiei de includere", de „apartenenţă" ce pune laolaltă „un subiect pretins autonom şi un obiect pretins advers".[27] înţelegerea nu va mai fi rezultatul intuiţiei, ci va fi mediatizată de interpretare, proces spontan ce rezumă practica înţelegerii într-o situaţie dată înainte de a deveni o *Kunstlehre,* o tehnologie a exegezei textuale.[28] Conceptul de *apartenenţă* va fi completat, dialectic, de acela *de distanţare,* ceea ce face din actul interpretării o aducere în proximitate a faptelor îndepărtate (din punct de vedere temporal, geografic, cultural), iar din text „suportul unei comunicări în şi prin distanţă".[29] în sfîrşit, lumea supusă interpretării nu mai e un obiect ci o *Lebenswe.lt,* un a-fi-în-lume, în vreme ce sensul conştiinţei nu mai e *în* ea însăşi, ca un dat inaugural, ci în afara ei, ca un referent căutat sau ca act terminal. „A ne înţelege înseamnă a ne înţelege *în faţa* textului... în acest fel, îmi schimb *eul,* stăpîn pe el însuşi, cu *şinele,* discipol al textului".[30] Prin însuşi proiectul ei, hermeneutica vizează la un alt gen de universalitate decît ştiinţele exacte. Ea se poate întemeia în fenomenologie în două moduri: în acela al ontologiei heideggeriene a înţelegerii, numit de Ricceur „cale scurtă"[31] şi pe o cale mai ocolită, „lungă", axată pe analiza problematicii limbajului, mai precis pe
[26] TAEH II, p.40-43.
[27] TAEH II, p.45.
[28] TAEH II, p.47. **"TAEH II, p.51,**
[30] TAEH II, p.54 (s.n.). Refuzul egologiei şi instalarea eului, ca problemă şi nu ca dat imediat, în poziţie terminală, fac din hermeneutică o filosofie a ipseităţii. *Şinele ca altul* e ilustrarea ei. Opunînd, mai întîi, *şinele (soi)* şi *eul (je),* Ricoeur dezvoltă, într-o serie impresionantă de zece studii, semnificaţiile „reflexivului oranipersonal" *se* (SMCA, p. 12) şi locul central al acestuia în dialectica ipseităţii, adică a sinelui *(soi)* şi a celuilalt (*/ 'autre que soi).* Dacă identitatea lui *idem* se organizează în jurul permanenţei în timp a subiectului, fie el empiric sau transcendental, identitatea-i/we sugerează prezenţa şi implicarea intimă a alterităţii în constituirea „eului". în registrul etic, ipseitatea introduce echivalenţa dintre „şi tu" *(toi aussî)ş* „ca eu însumi" *(comme moi-meme);* în cel al dreptăţii, ideea de pluralitate, constitutivă a puterii, depăşeşte alternativa dialogală eu/tu: „celălalt" nu e un simplu „tu", ci un „terţ inclus" *(tiers indus)* ce nu rezumă doar voinţa instantanee de a acţiona împreună, ci „se etalează în durată" (SMCA, p.228).
"CIEH, p. 10.
465
semantica sensurilor multiple, pe care Ricoeur le numeşte, cu predilecţie, „simbolice".[32] Pe urmele ultimului Husserl, care prin tematica „lumii vieţii" *(Lebenswelf)* definea un strat al experienţei anterior raportului subiect/obiect renunţînd astfel la vechea lui epistemologie a interpretării, Heidegger răstoarnă problematica înţelegerii. Punînd, abrupt, întrebarea: ce e fiinţa a cărei fiinţă constă în a înţelege?, el înscrie hermeneutica pe orbita analizei ontologice a lui *Dasein,* a fiinţei care există prin faptul că înţelege. Orice problemă de metodă a cercetării e lăsată deoparte, iar înţelegerea încetează de a fi un mod al cunoaşterii, devenind un mod de a-fi-în-lume, o „deschidere în faţa fiinţei".[33]
înaintea eseurilor lui Ricoeur, *Adevăr şi metodă* a lui Gadamer (1960) a adus clarificări esenţiale asupra statutului hermeneuticii. Reluîndu-1 pe Heidegger, nuanţîndu-1 şi radicalizîndu-1, Gadamer îi refuză hermeneuticii orice dimensiune metodologică. în ciuda raţionalizării crescînde a societăţii şi a ştiinţelor umane, hermeneutica nu e o tehnologie a înţelegerii faptelor străine domeniului ştiinţelor naturii, şi nici o explorare a bazelor teoretice ale „ştiinţelor spiritului".[34] Problema romantică a „limitelor conceptualizării în ştiinţele naturii" e rău pusă, deoarece diferenţa care defineşte abordarea ştiinţifică şi cea istorică nu e una de metodă, ci *de scop.*[35] Conflictul metodelor nu face decît să mascheze adevărata universalitate a hermeneuticii, fâcînd din ea o non-ştiinţă şi negîndu-i, simultan, semnificaţia filosofică. Umanismul estetic german, care e prezent chiar şi în gîndirea ştiinţifică şi politică modernă, e o *teorie estetică* tributară *conceptului* de adevăr formulat de ştiinţă. Or, arata Gadamer, în proiectul „ştiinţelor umane", extra-ştiin-ţific la nivelul metodei, aşadar plasat, chiar prin aceasta, în vecinătatea artei, hermeneutica îşi propune să regăsească *„experienţa* adevărului care ne e comunicată de opera de artă"[36] şi care o instalează pe aceasta în ceea ce Gadamer numeşte „o istorie a eficienţei"[37], adică într-o *situaţie* care nu poate constitui obiectul vreunei ştiinţe obiective, deoarece reflecţia noastră, ca fiinţe istorice, adică finite, nu poate fi decît incom-
[32] CIEH, p. 15. "CIEH, p. 13.
[34] Hans-Georg GADAMER, *Veriti et Mithode.* Les grandes lignes d'une hermeneutique philosophique, Paris, Seuil, 1976, p.8.
[35] *Ibid.,* p.9. "//><«/., p.22(s.n.). "ftW., p.12.
466
pletă; altfel spus, într-un *orizon?** Prin aceasta, înţelegerea nu mai e un comportament subiectiv faţă de un obiect dat: problematică şi problema-tizantă, ea are o universalitate istorică în care aventura sinelui nu e nici a mea nici a celuilalt, şi în care conştiinţa istorică surprinde *alteritatea celuilalt,* a

trecutului *ca* alteritate, „la fel cum înțelegerea lui *tu* se întinde pînă la un altul".[39] în acest sens, arată Gadamer, hermeneutica e străină problemei începuturilor; aceasta ține de demersul ştiințific, în vreme ce, în lumina totalizărilor relative ale hermeneuticii, problema începuturilor e, la drept vorbind, una a sfîrşitului. începutul se defineşte ca început al sfîrşitului, plecînd de la sfârşit.[40]
Ricoeur reia pe cont propriu refuzul de a identifica înțelegerea cu cunoaşterea şi istoricitatea cu o metodă proprie ştiințelor spiritului. Explorînd totodată problema simbolismului, cu punctul de plecare în cea a polisemiei lingvistice, adică a efectelor de sens produse în discurs,[41] va aprofunda, fecund, teoria textului şi a acțiunii, semnificația eticii şi a moralei, a răului şi a libertății, a religiei şi a credinței. Corelată cu problematica *sinelui,* care, la rîndul ei, o integrează pe cea a lui *celălalt,* întrebarea *cine?* organizează patru subansambluri ce corespund unui număr identic de a o pune: cine vorbeşte? cine acționează? cine (se) povesteşte? cine e subiectul imputării morale?[42] Primul subansamblu se raportează la o *filosofie a limbajului,* mai precis la semantică şi la pragmatică; al doilea, strîns legat de primul, la o *filosofie a acțiunii,* care e o reflecție asupra agenților (cei ce o fac) şi asupra motivelor, însă nu asupra evenimentelor (ceea ce se întîmplă) şi cauzelor;[43] al treilea, la *identitatea persoanei,* definită prin tensiunea dialectică dintre permanență şi deschidere, dintre *idem* şi *ipse;* al patrulea, în sfîrşit, la autonomia

[38] *Ibid.,* p.143: „Orizontul e cercul vizual care îmbrățişează şi include tot ce e vizibil dintr-un punct precis... Omul lipsit de orizont nu vede destul de departe şi, din acest motiv, supraestimează lucrurile apropiate de el. A avea orizont înseamnă a nu fi dependent de lucrurile apropiate, ci a fi în stare să priveşti dincolo de ele... Iar a elabora situația hermeneutică înseamnă a dobîndi orizontul problematic potrivit întrebărilor pe care ni le putem pune în ceea ce priveşte tradiția".
" *Ibid.,* p.206.
[41] CIEH, p.72.
[42] SMCA, p.28.
[43] Agentul, care răspunde la întrebarea *„cine* face acțiunea?" face inutilă interogația asupra cauzelor „profunde" sau, eventual „ascunse" ale acesteia. Simpla menționare a

467

sinelui, solidară cu solicitudinea față de aproape şi cu simțul dreptății față de toți, definită prin determinările *etice* şi *morale* ale acțiunii. Intervenția în reflecție a sinelui, la nivelul lingvistic, practic, narativ şi prescriptiv ne fereşte, arată Ricoeur, de capcanele epistemologiei eului şi rupe magia subiectului ca izvor sau cauză a cunoaşterii lumii obiective - altfel spus împiedică ca întrebarea *cine?* să se banalizeze în întrebarea *ce?* sau *de ce?*[u]
înainte însă de a aborda semantic şi pragmatic limbajul, şi de asemenea ființa care-1 aduce la expresie, adică vorbitorul, e util să examinăm, ca un preambul, problema subiectului, sau a eului care se exprimă în el, în sensul cartezian al lui *ego cogito,* gîndesc, din celebrul adagiu *cogito ergo sum,* gîndesc, prin urmare exist, sau altfel: nu exist decît prin faptul că gîndesc. Afirmarea lui *eu* din *eu gîndesc* e, mai întîi, solidară cu voința lui Descartes de a institui un fundament ultim al cunoaşterii, iar radicalismul ei seamănă, curios, cu caracterul hiperbolic al îndoielii.[45] Dacă în *Discursul asupra metodei* eul păstrează un caracter autobiografic, descriind experiența personală a gînditorului, legată de împrejurări spațio-temporale concrete, subiectul care se îndoieşte în *Meditațiile metafizice,* despărțit de orice interlocutor posibil, se etalează pe sine în absența celorlalți şi într-un vid absolut al dialogului, ca *subiect metafizic,* care de fapt nu e *nimeni.* Prin această indeterminare, problema lui *cine* (gîndeşte)? se deplasează spre aceea de a afla *ceea ce* sîntem, cu alte cuvinte spre dimensiunea predicației, prin care eul va fi definit ca gîndire, intelect, rațiune, spirit: identitate instantanee şi anistorică a unui *eu însumi* ce scapă de alternativa permanenței şi a schimbării în timp.[46] In fapt, eul cartezian e absolut inactiv: el nu „face" nimic, nu intervine în cursul lucrurilor, mulțumindu-se să-şi afirme propriu-i *ade-*

acțiunii deplasează problematica cauzalității spre cea a motivării actului, articulînd *puterea* de a acționa cu *motivele* de a o face. Dînd exemplul libertății, Kant arăta deja că seria cauzelor nu ar fi completă în absența unui început sau a unei cauze inițiale. Aceasta deoarece există două feluri de început: începutul lumii, care e absolut, şi începutul relativ al actelor săvîrşite *în interiorul* lumii. în acest sens, libertatea e un început absolut în ordinea cauzelor, nu în cea a timpului, şi un început relativ față de cursul lumii. Ea e o cauză devenită motiv de a acționa (SMCA., p.128). ' [44]ftirf.,p.35.
[45] Pentru a dramatiza îndoiala, Descartes a introdus ipoteza neverosimilă, hiperbolică şi ea, a micului geniu al răului, *le mălin genie,* imagine inversată a veracității divine (SMCA, p.16).

468

văr prin *certitudinea* că există ca gîndire,[47] subordonată, ea însăşi, veracității divine, originară „după ordinea lucrurilor".[48]
Egologia carteziană e, totodată, o filosofie *a conştiinței* ca dat imediat şi ca centralitate a gîndirii. Ca atare, ea a fost supusă criticii atît de Kant, al cărui transcendentalism introduce problema limitelor cunoaşterii şi a finitudinii ființei umane, cît şi de Hegel, pentru care adecvarea conştiinței cu propriile-i conținuturi, ce poate fi numită, în sens propriu, conştiință de sine, e o idee-limită, terminală, desemnată de Hegel ca ştiință absolută şi care e integrată unei filosofii *a spiritului,* nu a conştiinței.[4'] Refuzul idealismului conştiinței individuale de către Hegel nu face însă decît să pregătească contestarea cu adevărat rdicală a conştiinței, înfăptuită de Freud.
Ricoeur a utilizat cu predilecție constantă instrumentul de lucru care e opera lui Freud. După ce i-a

consacrat lui Freud un studiu voluminos *{Despre interpretare),* referirile lui la creatorul psihanalizei au rămas curente, de fiecare dată cînd era în situația de a trata problema subiectului sau a conştiinței, iar prin aceasta problema limbajului. Punctul de plecare e simplu: conştiința sau preconştiința nu ne pot explica structurile inconştientului. Mai mult: la o privire mai atentă, ne dăm seama că noțiunea de conştiință e la fel de lipsită de claritate ca şi aceea de inconştient. Metapsihologia freudiană, care e un *realism* al inconştientului, respinge orice concepție idealizantă, filosofică sau fenomenologică a conştiinței, substituindu-i o abordare topică şi energetică a ansamblului aparatului psihic. Acesta e constituit din „localități" psihice (inconştientul, precon-ştientul, conştientul), iar în interiorul lui efectele de sens sînt expresia unor raporturi de forță. Accentuînd criza subiectului, Freud a suprapus,

[47] Geometria analitică carteziană, care e o *„concepție despre proporții,* legată de ansamblul metafizicii carteziene", e şi ea rezultatul unei „prejudecăți a evidenței" conform căreia adevărul e în lucrurile evidente, şi ceea ce e distinct în ceea ce e clar (Jules VUILLEMIN, *Mathematiques et Metaphysique chez Descartes,* Paris, P.U.F., 1963, p.97, s.n.).

[48] însuşi matematismul cartezian, care nu arată *unde* se opreşte claritatea şi distincția, şi pentru care obiectele şi modurile cunoaşterii sînt, pe de o parte, reduse la normele intelectului şi, pe de alta, integrate într-o economie a lumii create de Dumnezeu, e insuficient. Contrar lui Kant, care afirmă eterogenitatea matematicii (a cărei vocație e *construirea* de concepte) şi a filosofiei (care leagă între ele concepte deja existente) şi care, pe de altă parte, face din geometric o ştiință obiectivă, construită în mediul intuitiv al spațiului, Descartes nu-şi pune problema limitelor cunoaşterii şi a condițiilor ei de posibilitate, plasînd garanția ei în veracitatea divină *(Ibid.,* p.126).

[49]CIEH,p.l03.

469

ingenios, primei topici (Ies, Pcs, Cs) o a doua (Ceva-ul, eul, supraeul). Aceasta din urmă reprezintă mai puțin o înşiruire de „locuri" în care se înscriu afectele, şi mai mult o serie de „roluri" ce pregătesc o adevărată „personologie":anonimul, personalul, suprapersonalul.[50] Scopul ei e de a dovedi că, în funcționarea psihicului, inconştientul nu organizează doar partea *de jos* (instincte refulate, complexe), ci şi partea *de sus:* comandamentele supraeului, ce reprezintă interiorizarea normelor morale şi sedimentarea „conştiinței culturale" sînt, şi ele, rezultatul unor identificări libidinale cu surse şi modele de autoritate.

Valorificînd partea *semnificantă* a proceselor inconştiente, Ricceur nuanțează realismul metapsihologie freudian, antifilosofic şi negativist, printr-o tratare *dialectică* şi filosofică a proceselor psihice, susceptibilă de a arăta în ce fel ele constituie un *limbaj.* Ortodoxia freudiană, în care realismul empiric se amestacă cu idealismul transcendental, făcea din inconştient o realitate *diagnosticată,* semnificantă pentru un altul.[51] *Constituirea* inconştientului prin căutarea sensului proceselor psihice nu e posibilă „decît dacă eu pot relua semnificațiile pe care un altul le-a elaborat în legătură cu mine şi pentru mine".[52] Interpretarea texturii inconştiente, care e un du-te-vino între simptome, metoda analitică şi modelele interpretative utilizate, e un proces prin care o conştiință-martor, la care energiile pulsionale *se referă,* întemeiază obiectul ca *realitate a unui sens.* Realitatea inconştientului nu e materială; ea e confirmată *doar* de succesul terapeutic, fiind aşadar un efect de interpretare.

Tehnica psihanalitică îşi tratează obiectul ca pe un limbaj ce trebuie descifrat, sau ca pe un text supus interpretării. Teoria semnificațiilor lingvistice va putea aşadar încorpora unele dintre achizițiile freudismului în propriul ei aparat conceptual.

în nevrozele obsesive nu se exprimă un eu bine structurat, stăpîn pe sine dar atins de mici anomalii trecătoare ale comportamentului, ci un „ceva" misterios, anonim, inarticulat, fără identitate personală, fără gen sau persoană gramaticală, care-1 descumpăneşte pe nespecialist. *Cine* vorbeşte însă în limbă, şi *despre cel*

Pentru structuralişti, care aplică modelul ştiințific al lingvisticii în antropologie şi în ştiințele umane în general, limba vorbeşte *ea însăşi,* ca sistem al diferențelor şi opozițiilor bine reglate, *despre ea însăşi.*

[50] CIEH, p.235. "CIEH, p.107. [52] CIEH, p. 108.

470

Structuralismul e o specificare a semiologiei saussuriene, iar „structura", termen tardiv, introdus în circulație în 1928 la primul Congres internațional al lingviştilor de la Haga, o specificare a „sistemului".[53]

Tratarea ştiințifică a limbajului de către Saussure introduce distincția, bine cunoscută, între *limbă,* ansamblul de reguli ce constituie codurile de comunicare, şi *vorbire,* simpla utilizare (sau execuție) psiho-fiziologică ori sociologică, sau performanța individuală în combinările libere ale discursului. Pe de altă parte, o nouă disociere, de astă dată în interiorul limbii înseşi, instituie opoziția dintre lingvistica sincronică, a stărilor sistemului, şi lingvistica diacronică, a schimbărilor şi a proceselor de vorbire. Iar dacă în cadrul opoziției limbă/vorbire *{langue/parole)* primul termen poate fi tratat ştiințific iar al doilea nu, lingvistica diacronică e şi ea o disciplină ştiințifică, precum cea sincronică, *însă numai prin referire la aceasta din urmă,* şi nu în ea însăşi, cum a subliniat Hjelmslev, care insistă asupra faptului că schimbarea, în sine, e neinteligibilă.[54]

în structuralism, ansamblul semnelor e un sistem *închis* de dependențe interne, iar limba e despărțită de vorbitorii vii, fiind, cum declară însuşi Saussure, *o formă* sau o țesătură de relații, şi nu o substanță

ce rezidă într-un subiect în sfîrşit, distincția dintre semnificant şi semnificat, care la Saussure e mai degrabă semantică decît fonologică (semnificantul sonor trimite la un semnificat conceptual), devine, la Hjelmslev, o diferență *internă* între expresie şi conținut. Fie însă că e vorba de o opoziție externă a semnelor unul față de celălalt, sau de una internă, între semnificant şi semnificat (Saussure) ori între expresie şi conținut (Hjelmslev), sistemul limbii rămîne închis, rupt de realitate, şi trimite doar la el însuşi.
Punctele nevralgice ale structuralismului sînt, pe de o parte, dificultatea de a explica „nivelul inconştient, non-reflexiv şi non-istoric al spiritului"[55] prin simpla opoziție dintre limbă şi vorbire, iar pe de altă parte funcționarea polisemiei. Aceasta din urmă, arată Ricoeur, nu e o problemă funcțională a limbii (distanța semiologică dintre semnificant şi semnificat), ci una a vorbirii, adică a „exprimării*prin discurs".*[56] în acest fel, problematica vorbirii pune *limba în perspectivă,* o ancorează
» CIEH, p.83-84.
[54] CIEH, p.82.
[55] CIEH, p.36. Acest nivel inconştient, *în ordinea limbajului,* nu e cel al pulsiunilor freudiene, ci unul categorial, combinatoriu, fără referire la un subiect; el poate fi descris în termenii unei analitici kantiene (CIEH, p-37).
[56] CIEH, p.70 (s.n.).

în instanța concretă care e subiectul vorbitor şi o defineşte ca deschidere intențională spre o referință reală, extra-lingvistică; semiologia îşi cedează locul semanticii, iar semnificația sensului.
Hermeneutica lui Ricoeur, întemeiată în fenomenologie şi punînd în funcțiune dispozitive semantice şi pragmatice, aduce în discuție conceptul de simbol şi practicile de simbolizare. Acestea constă în *vizarea directă a lucrurilor* şi în *desemnarea* lor *indirectă.*[57] Şi aici, precursorul a fost Saussure, care, în reflecția lui asupra vorbirii (a discursului) distinge raportul sintagmatic al semnelor opuse *in praesentia* de raportul de asociere al semnelor substituibile, apropiate printr-o relație *in ab-sentia.?u\m* mai tîrziu, Jakobson avea să definească termenii opoziției sintactică/semantică şi configurație/conținut prin relația şir înlănțuit/ selecție[58]. Opunînd axa substituirilor (a similitudinilor) celei a şirurilor înlănțuite (a contiguităților), Jakobson a deschis calea integrării retoricii în lingvistică şi a recuperării proceselor metaforice (de substituire) şi metonimice (de contiguitate) de către poetică.[59]
Reflecția hermeneutică asupra polisemiei şi asupra plurivocității discursive are ca puncte de sprijine/raza (nu semnul lingvistic), *rostirea* (nu cuvîntul) şi *contextul,* referința, lucrul *la care* trimite limbajul. Pentru ca limba să *semnifice,* ea trebuie să se deschidă spre lume ca spre o absență care urmează a fi recuperată *de departe,* ca sens. Tematica distanței interpretative e aici inseparabilă de cea a acțiunii prin care hermeneutica se defineşte, simultan, ca proiect de înțelegere şi de transformare a lumii.
Orice act de înțelegere - care e o activitate asimilabilă lecturii —, se desfăşoară pe un fond textual[60] față de care interpretul apare ca un cititor subtil. Prin aceasta, teoria acțiunii, în sens hermeneutic, e o generalizare a teoriei lecturii, solidară, la rîndul ei, cu teoria scriiturii. Discursul devine operă, iar textul o lume ce se instalează în limbaj ca efectuare a unei intenții de semnificare. în această desfăşurare, sau „prezentificare prin scriere"[61],
[57] CIEH, p.418.
[58] CIEH, p.72.
[59] Orice „comportament verbal", arată Jakobson, pune în joc două procese: de *selectare* (care are în vedere raporturile de similitudine sau de disimilaritate) şi de *combinare* (care se referă la raportul de contiguitate în sînul unei secvențe lingvistice date). în funcția poetică a limbajului, principiul *echivalenței,* care acționează în axa selectării, se deplasează în cea a combinării („Linguistique et poetique", în *Essnis de linguistique generale,* Paris, Minuit, 1963, p.220).
[60] „Medierea prin limbaj devine mediere prin text; acesta nu-i aparține nici autorului, nici cititorului" (TAEH II, p.100).
"TAEHII,p.I41.

cuplul hermeneutic a scrie/a citi ia locul cuplului lingvistic a vorbi/a asculta, în situația de vorbire, care e dialogată, apar,yâ/a *în față,* un vorbitor şi un interlocutor legați printr-o convenție de interlocuție şi prin coduri de schimb de mesaje. în textul scris însă, care e o fixare discursivă ce *ia locul* vorbirii vii, poziția interlocutorului e ocupată de cititor, care e absent în momentul redactării textului; principiul lecturii e prin urmare absența originară a cititorului. Adresîndu-se unui cititor absent, textul poate fi depsihologizat şi în el însuşi: dacă scriitorul e simetric vorbitorului din interlocuție, el e totodată, la rîndul lui, o absență care se cere reconstruită:[62] nu printr-o analiză stilistică sau psihologică a mărcilor de autor ca prezență reziduală, ci prin reluarea sensului textului ca sens deschis interpretării, „adică ca efectuare în discursul propriu subiectului cititor"[63]. Fixînd ceea ce s-a spus cîndva *ca semnificație* a unui eveniment de vorbire, scrierea captează instabilitatea cuvîntului proferat, în vreme ce lectura, ca act interpretant, revelează plurivocitatea textului actualizîndu-i sensul. în acest proces, cititorul-agent din pragmatica discursului, axată pe enunțare, adică pe practica elocuției, *îşi pierde vocea* şi devine răspunzător de propriile-i acte. Mai întîi, el e mai mult decît un simplu vorbitor (locutor): nu e un *eu,* ci

un *sine,* un fel de „suflet la persoana a treia"[64] sau de *noi* nedeterminat în care diferența între *eu* şi *tu* dispare, la fel cum, la Descartes, acțiunea şi pasiunea sînt identice, diferind doar prin subiectul la care se raportează.[65] Apoi, şi îndeosebi, ieşirea din registrul *descriptiv* atestă intrarea în registrul *prescriptiv* al eticii, care se referă, simultan, la agenți şi la acțiuni, şi care, determinînd „ceea ce e permis şi ceea ce nu e permis în acțiune, şi de asemenea, ceea ce trebuie lăudat sau respins în conduita agenților"[66], deschide interogația asupra mecanismelor de *imputare* şi asupra simbolicii răului.

[62] Raportul dintre locutor şi interlocutor e unul dialogic, de schimb direct de întrebări şi răspunsuri; în relația de lectură însă, care e un raport de *comunicare* încrucişată, la distanță, lipsită de suportul oral al cuvîntului proferat, „cititorul e absent din textul scris, iar scriitorul din lectură" (TAEH II, p. 138): dublă eclipsare, care face, pe de o parte, ca opera integral *lizibilă* să fie una *postumă,* iar pe de alta ca interpretarea să aibă un statut asimilabil unei lecturi în care autorul nu mai poate răspunde cititorului.

[63] TAEH II, p.153.

[64] SMCA, p. 119, nota 1. Asemenea pronumelui nedefinit francez *on,* care se poate raporta la *orice* persoană, sau asemenea lui *fiecare, oricine, cineva* etc.

[65] „Deşi agentul *(agent)* şi cel ce suferă acțiunea *(patient)* sînt adesea foarte desosebiți, Acțiunea şi Pasiunea sînt un acelaşi lucru, cu două nume, în funcție de diferiții subiecți la care se referă" (DESCARTES, *Les Passions de l'Ame,* art. 1, în *CEuvresphilosophiques,* III. 1643-1650, ediția Alquie, Paris, Classiques Garnier, p.952).

"SMCA, p.121.

473

Strîns legată de problemele filosofiei acțiunii, reflecția lui Ricceur asupra identității persoanei are drept corolar o hermeneutică a identității narative, prin care identitatea substanței, ca substrat permanent al fenomenelor şi manifestărilor, se lasă interpretată, apoi distrusă ca dat imediat, şi în cele din urmă regăsită ca dat narativ: efect conjugat de chestionare şi de recuperare retroactivă, operant atît în interpretarea inconştientului freudian, detectat prin diagnosticul analitic şi exorcizat prin cura bine condusă, ca şi în impresionanta teorie a narativității expusă în *Timp şi povestire,* conform căreia operațiunea poetică, *mimesis-ul* aristotelician, imitarea naturii, e o „punere în intrigă"[67], o organizare *suigeneris* a temporalității şi o reprezentare a acțiunii în care legea de bază e coerența ansamblului, în ciuda distorsiunilor temporale ale relatării.

Lumea povestită — sau lumea ca poveste, conexiune narativă - e o lume a cărei regulă de aur e unitatea de acțiune a lui Aristotel.[68] Corelînd acțiunea cu agentul şi supunînd-o interpretării, Ricceur a arătat, pînă acum: că ea nu e o intervenție a vreunui eu metafizic în cursul lumii; nici efectul dominației conştiinței asupra instinctelor; nici, în sfîrşit, o punere în valoare a identității etice a personajului literar. Iar dacă, în discursul narativ, conceptul de acțiune pune în joc solidaritatea dintre *mimesis* şi *catharsis*, pe care tragedia, genul transgresiv prin excelență, o aduce cel mai bine în lumină, problematica păcatului originar şi a simbolismului acestuia ne pune în fața unor dificultăți de interpretare pe care le putem numi cu adevărat ultime.

în 1960, Ricceur publica a doua parte *aFilosofiei voinței: Finitudine şi culpabilitate,* apărută, atunci, în două volume: *L'Hommefaillible (Omul care greşeşte)* şi *La Symbolique du mal {Simbolica răului,* la care autorul ne trimite, în cîteva rîndui, în *Conflictul interpretărilor).* în jurul anilor 60, interogația asupra răului e preocuparea centrală a lui Ricoeur. Ea va rămîne constantă şi în opera anilor 70-90, deplasîndu-se însă spre problematica bazelor etice ale moralei şi dreptului.

La început a fost păcatul: un „pseudo-concept", spune Ricoeur, sau „simbolul rațional a ceea ce declarăm ca fiind cel mai adînc în noi cînd

[6'] TRI, *passim.*

[6'] Dacă în etica aristotelică subiectul precede acțiunea în ordinea morală, în poetică structurarea acțiunii e cea care dă dimensiunea etică a caracterelor. Subordonarea personajului - sau a caracterului - față de acțiune - de „intrigă" - întemeiază statutul mimetic al acțiunii (TR I, p. 64).

474

mărturisim".[65] Abordarea raționalizantă, nehermeneutică a păcatului originar ne duce în impas, fie că e vorba de dogmatismul lui Pelagius, care atribuia căderea lui Adam voinței rele a acestuia,[70] sau de intelectualismul hegelian, care vede în răul integrat în *Fenomenologia spiritului* o simplă contradicție logică, al cărei specific e dispersat într-o funcție universală a spiritului: negativitatea.[71] Pentru ca păcatul originar să poată fi corelat cu pedeapsa, al cărei simbol e căderea lui Adam, simbol, la rîndui ei, al morții Celui drept, a fost nevoie ca postulatul *greşelii ontologice* să se transforme în conştiința *vinovății subiective,* a culpabilității.[72] Interiorizarea conştiinței păcatului prin mărturisire, a cărei expresie e literatura penitențială şi genul psalmilor (umilirea de sine şi lauda Creatorului), a introdus o adevărată revoluție mentală. Ideea de culpabilitate se descentrează: firescul şi raționalitatea ei, aspecte sub care apare în lumea greacă, se interiorizează în pietatea ebraică a rugăciunii, opusă exteriorității vieții sociale, ca şi exteriorității mîntuirii prin har, culminînd în antilegalismul paulinian. Acesta din urmă răstoarnă sensul penalității: legea nu poate corecta păcatul, deoarece chiar ea i-a dat

[69] CIEH, p.266.

[70] Pelagius nu face distincție între omul creat (Adam) şi omul căzut în păcat; el introduce libertatea de a păcătui sau de a nu păcătui în paradisul terestru, ca un prealabil al căderii. Augustin îi va reproşa lui Pelagius ideea „libertății fără natură, fără istorie, fără obişnuințe" (CIEH, p. 275). în viziunea pelagiană, creația e nedeterminată: ea începe, de fapt, *cu fiecare dintre noi,* prin

„imitarea lui Adam" de întreaga serie a generațiilor. Prin aceasta, moartea lui Isus şi mîntuirea îşi pierd sensul.
[71] CIEH, p. 309.
[72] PV II, p. 256 (ediția 1988). Textul privitor la *Culpabilitatea germană,* scris în 1949, anticipează concepția lui Ricoeur despre culpabilitate. Studiul a fost ocazionat de publicarea unei cărți a lui Jaspers, cu acelaşi titlu. Analizînd situația Germaniei postbelice, Jaspers distingea patru accepții ale noțiunii de culpabilitate: *criminală* (care se referă la indivizi), *politică* (care angajează responsabilitatea cetățenilor, ca membri ai unui stat, indiferent dacă sînt colaboratori sau opozanți ai regimului. Această culpabilitate e calificată ca atare de învingătorul în război, ale cărui competențe privesc plata despăgubirilor, dar şi limitarea drepturilor politice ale învinşilor), *morală* (care e judecată de conştiința fiecăruia sau de cea a *prietenului,* solidar cu dorința de purificare a vinovatului) şi *metafizică* (dacă cineva e ucis, sînt vinovat prin faptul că eu continui să trăiesc. Aici, reperul e solidaritatea absolută cu genul uman, a cărei limită e martiriul, iar singurul judecător competent e Dumnezeu). Din aceste patru genuri ale culpabilității, Ricoeur va reține doar două: culpabilitatea criminală şi culpabilitatea morală, celelalte două putînd fi subsumate ultimei. Pentru el, acuzația de culpabilitate colectivă riscă să se împotmolească în arbitrarul juridic sau în fariseismul moral, în vreme ce solidaritatea metafizică a genului uman e, de fapt, tot de natură etică, manifestîndu-se în „continuitatea eticului şi a religiosului" („La culpabilite allemande", în L 1, p. 146-151).

475

naştere (nu există transgresiune decît pe fond de interdicție legală); de aceea, problema responsabilității trebuie redefinită, ca „situare față de interdicțiile legii"[73]; în sfîrşit, în condițiile în care violarea legii rezumă o folosire defectuoasă a libertății, mesajul de dragoste al lui Isus substituie constrîngerilor rituale o credință al cărei fundament e etic, în sens larg, nu imperativ, şi în care imaginile pedepsei se şterg în fața imaginilor iertării păcatelor.
Limba ebraică nu dispunea de un cuvînt abstract pentru a desemna păcatul (latinescul *peccatum* e tardiv), ci doar de un inventar lexical imaginativ (pierderea legăturii cu Dumnezeu, ratarea țintei, drumul ocolit, răzvrătirea, înțepenirea cefei etc). în acest context, reflecția mozaică asupra păcatului se înscrie, cu hotărîre, în sfera juridicului, iar „mitul pedepsei" ia naştere într-o „contextură rațională":[74] cea a unei moralități legaliste în care tensiunea etică e definită, simultan, de o exigență necondiționată (fidelitatea față de Dumnezeu) şi de preceptele unei legi/znzte,[75] care judecă, *la modul rîfual,* felul în care pactul Alianței e respectat sau nu.
Sfîntul Pavel descrie şi el pasiunea lui Isus într-un limbaj impregnat de referiri judiciare: *înprocesul* justificării prin credință omul *& un acuzat,* supus unei *condamnări,* care e anulată, neaşteptat, de harul divin; acesta e o *achitare* de pedeapsă: un verdict curios - neimputarea unei crime.[76]
Deconstruirea radicală a mitului pedepsei a fost făcută de Hegel, în *Principiile filozofiei dreptului.* Hegel izolează pedeapsa în sfera dreptului abstract, sub forma echivalenței între crima săvîrşită şi pedeapsa suferită; dreptul devine astfel o „logică fără mit",[77]printr-un dublu demers: exteriorizarea libertății într-un lucru şi relația contractuală dintre două voințe, exterioare la rîndul lor una față de alta. Categoria voinței, la care se referă filosofia spiritului, depăşeşte însă sfera juridică şi se deschide asupra moralei şi vieții politice, prin dublul aspect al idealismului contractului şi al realismului obiectului.
Deschidere maximă, deoarece e abstractă, însă refractară unei interpretări nejuridice a voinței, şi de asemenea a libertății care ne face *să alegem* răul. în textele biblice, acesta e desubstanțializat: răul nu e dat

[73] PV II, p.257. [74]CIEH, p.361. "PVII, p.221. [16] CIEH, p.353. [77] CIEH, p.360.

476

în lume, ci intră în *lume prin* Adam; nu e o natură, ci o înclinație rea, o perversiune şi un rău consimțămînt ale voinței; o moştenire asemănătoare unei tare ereditare a speciei, care face obiectul unei reprobări divine, ce seamănă cu o condamnare injustiție. Dublă determinare: biologică şi juridică, care, în confuzia egalitară pe care o instalează în poporul păcătoşilor, ne poate face să uităm că esența voinței e, cum spunea Kant, faptul de a acționa conform *reprezentării* unei legi, şi nu conform legii înseşi; altfel spus, puterea de a acționa împotriva acesteia.[78] Pe de altă parte, cum răul e un act, nu o ființă, el e revelatorul libertății, care prin imputare retrospectivă îl poate anula, situîndu-1 astfel în inima unui dispozitiv etic în care imputarea nu mai e opera justiției ci a libertății de a crede. Iar adevărata libertate, arată Ricceur, e puterea de a spera în înviere. Ca atare, ea e întotdeauna asociată invocării escatologice şi predicării împărăției viitoare, „care nu povesteşte ci anunță, la modul performativ al oracolului. Profetul anunță la persoana întîi, în numele lui Dumnezeu"[79].
Vechiul Testament e tributar, deopotrivă, teofaniilor orientale şi elenismului, în el, Dumnezeu e un *nume* („Eu sînt Cel ce este"); nu are persoană gramaticală (vorbeşte cînd la persoana întîi, în discursul profetic, cînd la a doua, în rugăciunea liturgică, cînd la a treia, prin vocea recitatorului care face din el un fel de erou epic); în acelaşi timp, e creatorul a tot ce există, aşadar o plenitudine de ființă în spiritul teologiei parmenidiene *(Eu sînt),* şi totodată cel ce *dă* legea. în invocația eristică din Noul Testament însă, Dumnezeu nu mai e un simplu pol al Alianței cu poporul ales, ci un tată: *Abba.* Afirmarea paternității divine, o adevărată revoluție culturală operată de Isus, e contemporană cu deplasarea de sens a filiației: din domeniul biologic în cel al comuniunii spirituale. Prin Spiritul său, Dumnezeu e tatăl tuturor oamenilor. Destructurarea genetică a Vechiului Testament apărea însă chiar acolo, în invocațiile unor profeți precum Osea şi Ieremia, care interpretează deseori Alianța în

metafore conjugale (răul e un adulter, trădarea lui Israel e ingratitudinea femeii etc). Contaminarea figurilor lui Dumnezeu ca soț (în Vechiul Testament) şi ca tată (în Noul Testament) eliberează bogăția simbolică a textului biblic şi îl recentrează pe acesta asupra iubirii spirituale şi milei. Prin aceasta, însăşi moartea lui Isus devine una non-

[78] CIEH, p.423. [7]» CIEH, p.478.

criminală: nu ucidere rituală a zeului, ce poate fi interpretată psihanalitic, penal sau politic, ci sacrificiu consimțit şi „recunoaştere reciprocă a ' tatălui şi a fiului";[80] în sfîrşit, şi mai adînc, instituire a unui „simbol al paternității despărțit de persoana tatălui".[81]

Tatăl e tată doar prin fiu, originea lucrurilor e începutul sfîrşifuhii lor, Dumnezeu e un nume înainte de a fi împăratul vremurilor de pe urmă, iar adevărata libertate nu e puterea de a alege, ci aceea de a spera şi de a ierta: cîteva concluzii aparent paradoxale la încheierea lecturii *Conflictului interpretărilor,* care rezuma, în 1969, stadiul cercetărilor hermeneutice ale lui Paul Ricoeur, ce aveau să se nuanțeze şi să se diversifice în lucrările ulterioare. La sfîrşitul anilor 90, opera lui Ricoeur, întinfişQîngîtnHtă^ui^monument al culturii secolului nostru.*

Horia LAZĂR

)ristosul ioanic.

TABLA DE MATERII

[80] „Nimeni nu-mi ia viața. > " CIEH, p.486.

* Textul lui Ricoeur nu pune probleme deosebite de traducere. Facem însă cîteva precizări, care sînt tot atîtea opțiuni de prezentare a lui cititorului român:

1. am tradus toate titlurile lucrărilor citate de Ricoeur în original, chiar dacă unele dintre lucrările respective nu sînt disponibile în limba română. Cititorul va putea regăsi titlurile originale în *Bibliografia* volumului, întocmită de Ricosur însuşi;
2. pentru rațiuni de confort şi cursivitate a lecturii, am transliterat cuvintele şi sintagmele în greacă. Transliterarea a fost făcută de Vasile Rus, lector universitar la Catedra de limbi clasice a Facultății de Litere din Cluj, căruia îi aducem, acum, sincere mulțumiri;
3. am păstrat în textul tradus cuvintul *Dasein,* atît acolo unde apărea ca atare în originalul fancez cît şt pentru a reda traducerea lui în franceză prin *etre-lâ*. Pentru o apropiere de problematica lui *Dasein,* cititorul va putea consulta Martin HEIDEGGER, *Originea operei de artă.* Traducere şi note de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Univers, 1982, p.374-376, şi de asemenea Martin HEIDEGGER, *Repere pe drumul gîndirii.* Traducere şi note de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura politică, 1988, p.28-32;
4. am tradus pronumele personal neutru german as, utilizat de Freud şi tradus în franceză prin *Ca,* prin *Ceva.* Limba română are genul neutru, ca şi germana, însă nu are pronume personal neutru de persoana a treia. Am folosit pronumele nehotărît acolo unde franceza utilizează un demonstrativ neutru pentru a accentua indeterminarea ontologică, gramaticajă şi sexuală sugerată de *es* în textul freudian, puțin compatibilă, după noi, cu desemnarea monstralivă.

r.TAVtAN -478 CLUJ

Existență şi hermeneutică.....7
I. HERMENEUTICĂ ŞI STRUCTURALISM
Structură şi hermeneutică.....31
Problema dublului sens ca problemă hermeneutică şi ca problemă semantică.....63
Structura, cuvîntul, evenimentul..... 78
II. HERMENEUTICĂ ŞI PSIHANALIZĂ
Conştientul şi inconştientul.....97
Psihanaliza şi orientările din cultura contemporană.....116
•s O interpretare filosofică a lui Freud..... 151
/ Tehnică şi non-tehnică în interpretare..... 166
l Arta şi sistematica freudiană..... 182
III. HERMENEUTICĂ ŞI FENOMENOLOGIE
Actul şi semnul în opera lui Jean Nabert..... 197
XJjteidegger şj problema subiectului^.....207
Problema subiectului: sfidarea semiologiei.....217
IV. INTERPRETAREA SIMBOLICII RĂULUI
«Păcatul originar»: studiu de semnificație.....247
Hermeneutica simbolurilor şi reflecția filosofică (I).....264

Hermeneutica simbolurilor şi reflecția filosofică (II).....289
Demitizarea acuzării.....306
O interpretare a mitului pedepsei.....323
V. RELIGIE ŞI CREDINȚĂ
Prefață la Bultmann.....347
Libertatea în lumina speranței.....;...'....£':.....366

Culpabilitate, etică şi religie-.'.....;.....;....!"!.'.*.....387
Religie, ateism, credință.....400
Paternitatea: de la fantasmă la simbol.....424
Bibliografie.....451
Postfață: A interpreta (Horia Lazăr).....457

480
06. BEC. 200!
\\ *1* Dc
*
2004'
13 JUL 2004
***gA* DEC 2004 1**

«Simbolul ne face să gîndim»: în

1961, *Simbolica răului* se încheia cu această propoziție. Eseurile de hermeneutică adunate în acest volum, deşi au fost scrise într-o perioadă de zece ani, în voia împrejurărilor, acoperă, asemenea țiglelor unui acoperiş, spațiul de conflicte pe care îl desenează.
Un prim nucleu de conflicte e atins în discutarea «structuralismului» şi a «morții subiectului», în vreme ce problema dublului sens ne duce la încrucişarea de drumuri în care semiologia, sprijinită pe lingvistica structurală, întîlneşte semantica (studiile privind teoria frazei) sau instanța discursivă. Cu aceste instrumente de lucru sînt explorate cîteva simboluri fundamentale, integrate inițial ciclului culpabilității: acuzarea, pedeapsa, figura tatălui. Asumînd, în lectura lor, dublul conflict dintre credință şi — ateism, şi dintre credință şi religie, *f* .(,,-,_| gîndirea hermeneutică dă din nou ^^^^^•^ viață filosofiei religiei, întemeiată ^~^ *J*^~ 1 de Kant şi de Hegel.
GCHINOX Chiar şi în meditația adînc personală, traversată însă de tensiunile timpului nostru, filosoful nu

renunță la rolul lui: a gîndi, la
egală distanță de împăcarea suverană şi de ruptura ce refuză medierile.

ISBN 973-9114-72-X